Voltaire und Rousseau

in

ihrer socialen Bedeutung

dargestellt

von

Jürgen Bona Meyer,
Dr. phil.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1856.

Vorrede.

Ueber Männer, die bedeutend auf ihre Zeit gewirkt haben, spricht viel zu häufig das Parteiurtheil und viel zu selten die Stimme historischer Gerechtigkeit. Man bildet sich von ihnen Ideale der Verehrung oder Schreckbilder des Hasses und gewöhnt sich an Phantasiegemälde, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen. Zuletzt vererben sich diese Trugbilder wie Traditionen, deren Wahrheit zu bezweifeln Niemandem in den Sinn kommt. Man kümmert sich nicht mehr um die Originale, man hält sich an die verschiedenen Kopien. Als unsere Zeitinteressen letzthin wieder mehr von Voltaire und Rousseau reden ließen, fiel es mir auf, wie sehr die Urtheile sich widersprechen, und als ich Voltaire und Rousseau las, wunderte ich mich, wie Wenige der Beurtheiler ein Gleiches konnten gethan haben. Die verbreiteten

Vorurtheile veranlaßten mich verflossenen Winter in der Lesehalle zu Hamburg über diejenigen ihrer Ansichten, die von allgemeinerer socialer und culturgeschichtlicher Bedeutung sind, eine Reihe Vorträge zu halten. Die Hoffnung, daß auch in weiterem Kreise einer unbefangenen Erörterung über das Wesen jener Männer Gehör geschenkt werde, bestimmte mich die Vorträge für den Druck auszuarbeiten. Mögen sie zu einer unbefangenen Schätzung dieser beiden Männer das Ihrige beitragen!

Berlin, den 5. August 1856.

Der Verfasser.

Inhalt.

Voltaire und Rousseau.

I.

Wir Menschen haben die üble Schwäche in Lob oder Tadel selten rechtes Maaß zu halten, wir schätzen oder verwerfen gar zu sehr und gar zu oft in Bausch und Bogen. Was ist der Grund dieser Schwäche? Scheuen wir die Mühe einer unbefangenen Prüfung? Es ist nicht zu leugnen, wir verwerfen oder schätzen Vieles, von dessen Kunde ein oberflächlicher Anflug uns genügte, weil Eindringen in die Sache Mühe forderte. Gewiß, in dieser Fahrlässigkeit unsers Urtheils liegt ein Grund jener Schwäche, aber nicht der einzige. Warum denn schätzen oder verwerfen wir ohne Einsicht, je wie der Wind der Meinung uns anbläst? Gewiß zum großen Theil aus Parteizug. Nicht alle Menschen folgen diesem Zuge mit Bewußtsein, es wird ja stets auch Menschen geben, die sich leiten lassen, die der Leitung auch dahin folgen, wo sie über das Warum nicht weiter Rechenschaft zu geben im Stande sind. Die Parteien aber haben immer Namen und Zeiten gehabt, die sie proscribirten, und Namen und Zeiten, die sie auf den Thron ihrer Verehrung hoben. Sie bedienen sich des Klanges solcher Namen zur beabsichtigten Wirkung; Demokrat, Aristokrat, Pantheist, Rationalist, wie zünden gleich diese Worte und

wecken Haß oder Liebe gegen oder für den, dem man sie nachruft. Wer Partei machen will, der freut sich solche Namenszünder in die Masse erregter Gemüther werfen zu können, und wenig kümmert es ihn, ob solcher Benutzung eines Namens auch eine rechte Würdigung desselben entspricht. Bunsen schilt Stahl einen Mann des 17ten Jahrhunderts, um über seine Ansichten schon dadurch das Dunkel der Verjährung zu ziehen; und Stahl schilt Bunsen einen Jünger Rousseaus und Voltaires, einen Helden des 18ten Jahrhunderts, um ihn schon dadurch in den Augen seiner Partei zu verdächtigen. Wenig kümmern sich Beide darum, ob nicht Unterschiede vorhanden sind, die diese Vergleiche verbieten. Tendenzurtheile fallen selten im reinen Interesse der Wahrheit aus, sie stehen zunächst im Solde des Parteizwecks, der für ruhige Prüfung kein Gehör hat. Ist es doch meist gar langweilig die zur gerechten Würdigung nöthigen Unterschiede aufzusuchen, ist es doch fast nie im Interesse der Partei, wenn solche Unterschiede gefunden sind, das indifferente Juste-milieu einer gerechteren Würdigung vorzubringen. So kommt es denn, daß aus Parteitrieb die Menschen hassen oder lieben, oftmals mit Einsicht und häufiger ohne Einsicht. —

Noch einen Grund hat jene Schwäche des Allzuviels in Lob und Tadel, den nämlich, daß wir gar zu leicht vergessen und nur Das behalten, was das Schicksal mit dicker Schrift in unsre Seele eingegraben. Brachte ein Jahr uns einen recht bitteren Schmerz, so schmähen wir gleich das ganze Jahr, mag es uns auch im Einzelnen

des Erfreulichen Viel geboten haben. Fast scheint es, als sollten auch die Ereignisse des Lebens nach den Abschnitten sich richten, in die wir willkürlich Zeit und Geschichte eingetheilt. Wie wir ein Jahr mit seinen Erlebnissen als abgeschlossen ansehen, wenn gleich die Erlebnisse meist nur Fortsetzungen aus dem vorigen oder Anfänge zu dem kommenden Jahre sind; so machen wir es auch mit den Jahrhunderten, mit den Epochen der Geschichte. Man schmähte in Frankreich das 18te Jahrhundert und pries das 17te, vergessend, daß im gepriesenen der Keim des geschmähten aufschoß, und daß im 18ten Jahrhundert neben der Realisirung dieser giftigen Keime auch der Grund zu dem Fortschritt gelegt, auf dem in unsrer Zeit so viel Großes erbaut ist. — So loben oder tadeln wir in Bausch und Bogen, und so sehen die verschiedenen Gründe aus, die meist in jener Schwäche zusammenwirken. —

Was könnte nun mehr und häufiger die Grenzlinie solcher schwankenden Urtheile passiren müssen, als große Zeiten und große Männer! Und wie wäre es bei der Unaustilgbarkeit jener menschlichen Schwäche anders zu erwarten, als daß im modernen Frankreich dieses Jahrhunderts und in den Nachbarländern, die von den Erdbeben seiner Umwälzungen stets miterschüttert wurden, das 18te Jahrhundert und Namen wie Voltaire und Rousseau hier geschmäht und dort gepriesen, hier gebannt und dort ersehnt und überall besprochen werden mußten. Vor wenigen Jahren noch hatte man in Frankreich zu viel mit diesem Jahrhundert zu thun um das vorige zu studiren, und es

gab eine Zeit, wo es mauvais goût war, das ausgetretene Thema Voltaire und Rousseau noch zu berühren. Voltaires kleine Hecheleien über die Albernheiten der Gelehrten und Menschen seiner Zeit trafen nicht mehr die Leute von unserer Façon, sie galten daher für langweilig; ebenso auch seine Dramen, die wie Dumas behauptet, auf Wunsch der Universitätsbehörde allemal im Theater Odéon gegeben werden, wenn die Studenten für ihre schlechte Aufführung durch Langeweile zu bestrafen sind, was in der That für den Franzosen der Gipfel aller erdenklichen Strafen ist. Rousseau hieß ein Phantast, ein Narr, zu sentimental. Man war es müde von ihnen zu reden.

Seit Kurzem aber hat das Blatt sich wieder gewendet, man spricht wieder über sie, man studirt sie und hüllt, wie es jetzt in Frankreich Gebrauch sein muß, Lob und Tadel des Gegenwärtigen in Lob und Tadel der vergangenen Geschichte. Unbefangenes und parteiisches Erfassen dieser großen Epoche laufen in fast allen diesen Bemühungen durch oder neben einander. Wie sollte man dies auch anders erwarten bei dem Charakter der Franzosen, unter denen man selten einen Gelehrten finden dürfte, auf den die aristotelische Definition des Menschen als eines politischen Thieres so wenig passen würde, als auf Manchen oder auf Viele unter den deutschen Gelehrten? Jetzt tragen in Frankreich die verschiedenen Parteien zur Würdigung dieser Männer das Ihrige herbei und aus dem Verschiedenen wird sich die gerechte Würdigung endlich abklären. Bis jetzt freilich ist nur der Anfang dieses Studiums da

und noch im vorigen Jahre traten die conträrsten Gegensätze des Urtheils bei diesen Abschätzungen in zwei Büchern hervor, in dem Buche Nicolardot's „die Hauswirthschaft Voltaires“ und in einem Buche Lanfreys „Die Kirche und die Philosophen des 18ten Jahrhunderts.“ Nicolardot ist ein Anhänger des Alten und des strengen Glaubens, nach ihm sind alle Personen die im 18ten Jahrhundert eine Rolle gespielt haben, Diebe, Mörder, Fälscher und Libertins; — da haben wir den Exceß der Verdammung! Inzwischen erfährt man doch aus dem Buche viele interessante Details aus Voltaires Leben. Ihm gegenüber ist Lanfrey Vorkämpfer der Jugend und der Zukunft, Voltaire erscheint ihm als der erste Apostel der Dinge, die da kommen sollen, er erhebt den Zweifel Voltaires und dessen mokante Zermalmung des positiv Religiösen, seine Verwerfung aller übersinnlichen Speculation zum Panier der Zukunftsjünger; — er vergöttert Voltaire und zeigt uns den Exceß des Lobes. Inzwischen enthält sein Buch werthvolle und interessante Schilderungen des Druckes, den die Geistlichkeit zu jener Zeit auf die Geister in Frankreich auszuüben trachtete. — Daß aber auch Resultate besonnenerer Studien über diese Zeit und diese Männer zum Vorschein kommen, als diese beiden, wird Jeder erwarten oder wissen; Villemain, Damiron und Saint Marc Girardin, Professoren an der Universität zu Paris, Bersot, Noël, Alfred de Bougy und manche Andere sind seit einigen Jahren bemüht die befangenen Ansichten auf eine sicherere Bahn zu führen. Daß erst jetzt, nachdem so viele Jahre

verflossen sind, dem Urtheil die rechte Bahn eröffnet wird, ist nur eins der vielen Beispiele, die uns zeigen, daß eine Geschichte längst gelebt sein muß, ehe die Zeit für eine allgemeinere unbefangene Beurtheilung gekommen ist. Vereinzelt hat schon 1814 Madame Staël in ihrem interessanten Buch über Deutschland mit richtigem Blick den Werth dieser Personen und Zustände geschätzt; allein wie Wenige mögen ihr Urtheil gelesen, wie Viele es unbeachtet vergessen haben! Immer und immer wieder ist in Frankreich die alte Gewohnheit aufgetaucht bei allem Schlechten in dieser Zeit gleich aufzuschreien; ah, Voltaire, Rousseau, le dix-huitième siècle! — An diese Worte knüpfte der Franzose immer wieder die socialen Uebel und Wirren der Gegenwart. Man baute ein Pantheon, eine Ruhmeshalle für die gestorbenen Größen Frankreichs; Rousseau und Voltaire kamen hinein zu einer Zeit, wo man sie verehrte. Mit jedem Wechsel der Stimmung wünschte man später sie aus dieser Ruhmeshalle zu entfernen! — Man ließ sie dort, aber man mogte in diesem entweihten Heiligthume nicht mehr einen höheren Gottesdienst feiern. Die Ehre der Ruhmeshalle wurde lächerlich, zu den großen Namen Voltaire und Rousseau gesellte man nur die Särge von Senatoren und Bureau-Beamten, die keinen Namen haben. Mirabeau und Marat ruhten einmal an ihrer Seite und wurden wieder entfernt, vielleicht duldet man auch Voltaires und Rousseaus Särge nicht lange mehr in diesen dunkelen Gewölben. — Als 1845 Michelet, der bekannte Historiker, in seinem Buch „Vom Priester, der Frau und

der Familie" sich gegen den Coelibat der Priester aussprach und in etwas leichtfertiger Weise die Befürchtung äußerte, das Vertrauen der geheimen Ohrenbeichte mögte doch gar zu oft dem Recht der Ehegatten Abbruch thun; da schrieb alsbald der Philosoph Saisset, jetzt Lehrer an der Universität, in der Revue des deux Mondes seinen Artikel über die Wiedergeburt des Voltairianismus. Als im vorigen Herbst die Geistlichen aller Länder auf dem evangelischen Kirchentage zu Paris sich anschickten die Gründe der Irreligiosität in ihrer diversen Heimath anzugeben, da hatte Pastor Krummacher aus Berlin einen ganzen Troß von Ursachen, die Junghegelianer, die Rationalisten, die Communisten, die Naturalisten ꝛc.; der französische Pastor hatte es viel leichter, er sprach nur die Namen Voltaire und Rousseau aus und alle Welt verstand ihn schon. Die alte Leier war allbekannt, aber noch immer nicht ganz abgeleiert. So ists in Frankreich, so gehts in Deutschland, das alte Schmählied von Voltaire, Rousseau und dem dix-huitième siècle ist noch nicht abgesungen. Das Univers und Stahl reichen sich darin die Rechte.

Noch unlängst diente ja an der Pariser Universität eine Vorlesung über Voltaire als Anstoß zum Spektakel. Professor Nisard erlaubte sich im Urtheil über die Sittlichkeit Voltaires das billige Maaß des Tadels zu überschreiten, den Studenten schien dies um so weniger Recht, als sie meinten Nisard habe den politischen Mantel nach dem Winde getragen und stehe mit seiner eigenen Moral auf wackelnden Füßen. Auch erinnerten sie sich, daß er

vor einigen Jahren in einer These die Behauptung vertheidigt hatte, es gäbe zweierlei Sittengesetz, eins für den ordinairen Menschenschlag und die alltäglichen Fälle des Lebens, ein anderes aber für die großen Geister und die außergewöhnlichen Läufe der politischen Welt. Nun meinten die Studenten, Nisard sei in seinem Geschick allzusehr der großen politischen Moral gefolgt, um Voltaire nach den Gesetzen der kleinen Moral beurtheilen zu dürfen. So kam ihnen denn Nisard eben recht mit seinem Tadel gegen Voltaire, hatten sie doch einmal wieder Anlaß ihrer grollenden Unzufriedenheit über die nach der großen politischen Moral eingerichtete Herrschaft Luft zu machen und nebenbei dem geschmähten Voltaire eine kleine Ovation zu bringen. Denn Voltaire war doch ein unermüdlicher Vorkämpfer für Toleranz und Humanität, der nimmer rastende Feind allen despotischen Druckes, wie wäre es dort nicht gerade jetzt parteigemäß und zeitgemäß, da man über Druck so grad heraus seine Meinung nicht sagen darf, diesen Feind des Druckes zu preisen. Man that es ja nur um der geschichtlichen Wahrheit willen, sprach ja nur sein unbefangenes historisches Urtheil aus!

Natürlich hat im Laufe der Zeit der Streit um Voltaire und Rousseau verschiedene Wendungen genommen; bald stritt man darüber wie weit Voltaire von Gottesleugnung entfernt war oder wie nah er daran stand, ob er die Unsterblichkeit der Seele geglaubt oder nicht geglaubt, wieviel er von der christlichen Religion gelassen, wieviel verworfen habe. Bald war die Zeit der gelehrten Prü-

fung, man sondirte, wie tief oder wie oberflächlich Voltaires Wissen gesessen. Glaubte man über diese seine Ansichten sich verständigt zu haben, so gings an seine Person; man spürte aus in wie weit seine Freundschaften platonisch waren oder nicht platonisch, man stritt über den Grad seiner Eitelkeit, und da stets Toleranz als seine höchste Tugend erschien, so mußte, wer ihn verkleinern wollte, versuchen zu zeigen, wie das Maaß seiner Eitelkeit in seine Toleranz sei übergelaufen. Man drang in die innersten Gemächer der Voltaireschen Seele. Schwer bleibt es in den geheimsten Regungen einer fremden Seele zu lesen und begreiflich daher, daß man trotz der Eröffnungen von Voltaires Kammerdiener, die ja in solchen Fällen bei der Schätzung großer Leute stets eine wichtige Rolle zu spielen pflegen, doch noch in diesen innersten Gemächern sich nicht ganz zurecht fand. So fährt man denn fort in diesem Labyrinth Ariadnes Faden aufzusuchen. Was ich von Voltaire sagte, gilt in gleicher Beziehung von Rousseau, auch seine Seele ist nach nicht minder mannichfaltigen Gesichtspunkten durchstöbert worden. —

Haben nun diese Männer auf ihre Zeit wirklich einen so enormen Einfluß gehabt, sind sie auch für ihre Nachwelt von so gewaltiger Nachwirkung, daß so viel Studiren und Forschen über sie berechtigt ist? — Das Ende meiner Vorlesungen wird darüber eine bessere Antwort zulassen, als der Anfang, indessen — wie groß ihre Wirkung muß gewesen sein, dafür mögen schon jetzt einige Zahlen sprechen, aus denen die ungeheure Verbreitung ihrer Werke

ersichtlich wird. Die in den Jahren 1785—89 von Beaumarchais edirten 2 Auflagen der Voltaireschen Werke bildeten zusammen eine Masse von 3,100,000 Bänden. Die Jahre 1817—24 brachten dazu 1,598,000 Bände einer neuen Ausgabe, so daß also die Zahl der verbreiteten Bände sich auf 4,698,000 beläuft. In dem Zeitraum der letztgenannten Jahre setzte man ferner wieder 492,000 Bände von Rousseaus Werken in Circulation. Dazu kamen noch zwei Separatausgaben seines Emile und Contrat social, die nach Spanien importirt werden sollten.*) Mit Recht konnten die Gegner diesen ungeheuren Strom der Literatur eine Voltairesche und Rousseausche Sündfluth nennen; und gewiß muß einer solchen enormen Verbreitung auch eine außergewöhnliche Wirkung entsprochen haben. Die Schilderung Dessen, was Voltaire und Rousseau geleistet, wird am besten ein Bild von der Natur dieser Wirkung entwerfen. Es versteht sich von selbst, daß ich nicht alle Leistungen dieser Männer ins Auge fassen kann, die Zeit meiner Vorlesungen würde dazu nicht ausreichen. Die culturgeschichtliche Bedeutung dieser Männer allein ist es, von der ich sprechen will, deren Grund ich an den Hauptansichten dieser Männer über den irdischen Lauf der Dinge zu

---

*) Diese Angaben entnahm ich aus Nettement, Hist. de la litérat. franc. sous la restauration. T. II. p. 343, vergl. auch s. Gesch. des Journal des Débats. Nettement selbst gewann sie aus der Einsicht in den geheimen Rapport des Herrn Martin (sur la situation de la presse non périodique et périodique, adressé en 1825 au ministre de l'intérieur).

entwickeln versuchen werde. Es kommt mir darauf an diese ihre Stellung an einigen Punkten deutlich zu schildern, und eine andere Vollständigkeit der Besprechung kann nicht in meiner Absicht liegen. Mit Voltaire beginne ich, da er am Ende des 17ten Jahrhunderts geboren der Zeit und Wirkung nach Rousseaus Vorgänger war. —

Voltaire, hat man gesagt, wenn man ihn kurz charakterisiren wollte, ist der Apostel der Toleranz gewesen. Sein ganzes Leben hindurch hat er in witzigem Sarkasmus mit aller Welt und Gott gehadert, weil es so intolerant unter den Menschen zuging und das höchste Wesen diesen miserablen Zustand duldete. Um das Gewicht dieses Tadels richtig zu schätzen, muß man sich vor Allem in die damalige Zeit zurückversetzen. Als Voltaire aufwuchs, waren die schlimmsten Zeiten Ludwig des XIV. kaum vorüber und das ausschweifende Hofleben unter Philipp von Orleans, das weltliche Treiben der damaligen Geistlichkeit erlebte Voltaire ja selber. Ein Despot wie Ludwig XIV. mußte die Einheit der Kirche zu einer vollendeten Monarchie nothwendig halten, er mußte daher durch die härtesten Verfolgungen die Calvinisten theils zur Flucht, theils zur Rückkehr in den Schooß der allein seligmachenden Kirche zu treiben suchen. Der abtrünnige Adel opferte seinen Glauben der Hofdienerei, seitdem der Hugenotte Turenne, der ruhmgekrönte Marschall Frankreichs, sich von der Beredsamkeit des Bischofs Bossuet hatte bekehren lassen; aber der wohlhabende calvinistische Bürgerstand widerstand allen Lockungen und Bedrückungen. Da griff man zur Gewalt

der sogenannten Dragonaden. Seit 1680 besetzte Reiterei auf Louvois Befehl die südlichen Landschaften an den Pyrenäen und nahm ihre Quartiere in den Wohnungen der Hugenotten. Mit brutaler Gewalt verpraßten diese Dragoner das wohlerworbene Gut der im abtrünnigen Glauben stehenden Bürger, von denen Tausende ins Ausland flohen. Doch nicht genug, Ludwig ging weiter, er krönte sein Verfolgungswerk im Oktober 1685 durch die Widerrufung des Edikts von Nantes. Der Gottesdienst der Hugenotten wurde gänzlich verboten, ihre Kirchen niedergerissen, ihre Schulen geschlossen; und als in Folge dieser Despotie die Hugenotten in Schaaren auswanderten, setzte Ludwig XIV. auf solche Landesflucht die Galeerenstrafe. Dennoch zogen trotz aller Verbote über 500,000 französische Calvinisten in fremde Länder. Auch in die Thäler der Cevennen, wo Abkömmlinge der Waldenser ihrem einfachen Glauben lebten, erstreckte sich der Verfolgungseifer, die gedrückten Bauern erhoben sich unter dem Namen der Camisarden und ein greuelvoller Bürgerkrieg entstand in den sonst so friedlichen Bergen der Cevennen; über 100,000 Menschen fanden ihren blutigen Tod. Dann kamen die Jesuitenkämpfe mit den Jansenisten, und in Folge dieser 1713 die päpstliche Bulle Unigenitus, die den vom Jansenisten Quesnel geschriebenen Commentar über das Neue Testament verdammte, und endlich die Zerstörung des Klosters der Jansenisten, deren Leichnamen man nicht einmal die Ruhe des Todes ließ. Die sittenlose Wirthschaft des Cardinal Dubois unter Philipp von Orleans steigerte während der Min=

derjährigkeit Ludwigs XV. die Sittenlosigkeit von Adel und Geistlichkeit, und häufte die Schuldenlast des Staates. Der Herzog starb früh in Folge seines ausschweifenden Lebens. Ludwig XV. folgte, aber die Zeiten der Pompadour und der Gräfin Dubarry brachten keine Besserung in den faulen Zustand der französischen Gesellschaft und des französischen Reiches. Das war nun die Zeit, die Voltaire sah, und was nicht zu vergessen ist, deren Druck er an sich selbst empfinden mußte. Schon 1715 wurde er für ein Spottgedicht auf Ludwig XIV., das er übrigens nicht gemacht hatte, auf ein Jahr in die Bastille gesperrt. Beleidigt von einem vornehmen Herrn von Rohan, forderte er Genugthuung; der Ritter von Rohan ließ ihn dafür von seinen Bedienten durchprügeln. Voltaire klagte, aber das Recht des Adels überwog das Recht seiner blauen Flecke; er wurde 1726 zum zweiten Male in die Bastille geworfen. Als er nach zwölf Tagen aus seinem Gefängniß entlassen wurde, bekam er den Befehl Frankreich zu meiden. Er ging nach England und lernte dort die englischen Freidenker Toland, Tindal, Collins und Bolingbroke kennen, lernte die Freiheit der dortigen Meinungsäußerung verehren. Aber auch England blieb in seinen Augen nicht das ideale Land der gewünschten Toleranz, er fand keine offene Despotie, wenig religiösen Druck, aber geheime politische Willkür, und er haßte den einen so sehr wie die andere. Er wußte, daß der unglückliche Admiral Bing nur in Folge der ministeriellen Politik Pitts füsilirt worden war, angeblich aber wegen seiner Dienstversäumnisse in einem Seetreffen, wie

Voltaire sagte, weil man fand er sei dem französischen Admiral nicht nah genug gewesen und habe daher nicht Menschen genug getödtet, und weil es doch gut sei von Zeit zu Zeit wegen solcher Dienstversäumnisse ein Exempel zu statuiren zur Ermunterung genügenderen Abschlachtens für kommende Fälle. Als Voltaire 1735 nach Frankreich zurückkehren konnte, schrieb er seine Briefe über die Engländer. Die Geistlichkeit erwirkte die Unterdrückung derselben und das Parlament ließ sein Buch verbrennen, wie später Rousseaus Emile. Voltaire selbst wurde zum zweiten Male verbannt. Als der Sturm sich ein wenig gelegt, kam er nach Paris zurück; allein sein Bleiben war nur von kurzer Dauer, bald mußte er wiederum flüchten, er eilte nach Lothringen in das Schloß Cirey, das seiner Freundin der Marquise Du Chatelet gehörte. Dort lebte er fünf Jahre. Mehrfach verweigerte ihm die Rankünе der Gelehrten die höchste Ehre, nach der in Frankreich ein Gelehrter, ein Schriftsteller buhlen kann, den Eintritt in die Akademie. — Soll man nicht sagen, daß Voltaire in seiner Zeit genug des Druckes, des Hassenswerthen, des Lächerlichen fand, das mit dem mitleidlosesten Spott gegeißelt werden konnte? Allerdings war er bei den Verfolgungen, die er selbst im Leben fand, nicht ganz frei von Schuld, sein Spott war oft frivol und verletzend; aber er war ja nicht entrüstet über den Druck allein, den er empfand, die schönsten Thaten seines Lebens waren ja auf die Befreiung tiefgedrückter Mitmenschen gerichtet, und Unrecht ist es, dies zu vergessen oder zu verkleinern. —

Er bemühte sich dem armen Admiral Bing das Leben zu retten, freilich vergeblich. Die Jesuiten hatten eine arme adelige Familie ihrer Güter beraubt, Voltaire kämpfte für sie und nicht vergeblich. Dann die Geschichte der Familie Calas. Calas ein protestantischer Kaufmann zu Toulouse, war in dem vorgerückten Alter von acht und sechzig Jahren, als einer seiner Söhne sich im Vaterhause erhängte. Ein andrer Sohn war früher schon Katholik geworden. Fanatismus klagte Jean Calas an seinen eigenen Sohn gemordet zu haben, um seinen bevorstehenden Uebertritt zum Katholicismus zu verhindern, ja er sollte sich sogar bei diesem Morde von seinem dritten Sohne Pierre haben unterstützen lassen. Man verbreitete selbst die Befürchtung, dies sei nur der Anfang einer allgemeinen von den Protestanten beabsichtigten Niedermetzelung der Katholiken, das Zeichen einer bevorstehenden protestantischen Rache für die Bartholomäusnacht. Die Angeklagten werden in Fesseln gelegt, das Gericht bei einer Majorität von acht gegen fünf Stimmen verurtheilt sie, das Parlament bestätigt das Urtheil. Pierre wird verbannt, die Töchter werden der Mutter genommen, und der Vater stirbt auf dem Rade (1762). Die Mutter trifft Voltaire, er nimmt den Fall in seine Hand, erregt die öffentliche Meinung und interessirt in Paris die Advokaten für die Sache. Der Staatsrath übernimmt die Untersuchung; nach zwei Jahren annullirt er den Toulouser Urtheilsspruch und rettet für das Andenken der Familie die Ehre ihres geräderten Vaters. Der König selbst unterstützt das zerstörte äußere Glück der Fa-

milie Calas. Drei Jahre seines Lebens hat Voltaire unermüdet für diese Sache gestrebt; und „während dieser Zeit, sagt er, ist kein Lachen über meine Lippen gezogen, das ich mir nicht als ein Unrecht angerechnet hätte.“ Dies war die That Voltaires, an die auch Bunsen erinnerte, als er ihn wegen seiner Vertheidigung von Calas ehrte; dies war die That, die das Volksblatt für Stadt und Land, wo es jene Stelle Bunsens anführt, seinen Lesern nur mit den flauen Worten erklärte: „Calas war ein Kaufmann zu Toulouse, der wegen einer fälschlichen Anklage hingerichtet war. Voltaire, der die Familie kennen gelernt hatte, bewirkte eine Revision des Processes, bei der sich seine Unschuld ergab.“ — Als wäre der Proceß so ein ganz gewöhnlicher Proceß gewesen! Weil es sich um eine Ehre Voltaires handelte, wie konnte das Volksblatt für Stadt und Land da auch mehr bemerken! Bewahre, Jean Calas tritt in seinen Spalten nur als simpler Kaufmann auf, diesmal ist es ja gleichgültig, daß er ein protestantischer Kaufmann war; Jean Calas wurde in Folge einer fälschlichen Anklage hingerichtet, diesmal wäre es ja mißlich mehr zu sagen, denn dann müßte ja das Volksblatt für Stadt und Land zugleich dem Spötter Voltaire die Ehre geben für das Recht einer protestantischen Glaubens-Ueberzeugung gekämpft zu haben. Wahrlich dieses edle Interesse Voltaires, für das er Zeit und Geld geopfert, bleibt einer tieferen Würdigung werth. —

Und das war nicht die einzige Wohlthat der Art, um die Voltaire nicht Mühe und Last gescheut. Sein Le-

ben ist reicher an solchen Beispielen, als das Leben Vieler, die nie wie er gespottet haben. — In derselben Provinz lebte eine junge protestantische Dienerin Sirven mit Namen. Die Eltern werden ihres elterlichen Rechtes beraubt, ihr Kind wird in ein Kloster gesteckt. Das Mädchen entflieht und stürzt sich in einen Brunnen. Der Vater wird wegen der Flucht zur Verantwortung gezogen und zum Tode verurtheilt. Er flüchtet mit seiner Frau, die von Gram und Anstrengung gebrochen auf dem Wege stirbt; er kommt zu Voltaire nach Ferney. Voltaire bestimmt ihn in Toulouse sich wieder zu stellen und durch seine Beredtsamkeit, durch seinen Einfluß bewirkt er die Losssprechung des armen Vaters, der inzwischen Frau und Kind verloren. —

Dann die Geschichte des Chevalier de la Barre. Im Jahre 1765 wurden in einer Stadt Abbeville drei junge Leute, von denen der älteste neunzehn Jahre zählte, angeklagt vor einer bei ihnen vorbeiziehenden Prozession ihren Hut nicht gezogen, dabei unzüchtige, unfromme Lieder gesungen zu haben. Auch sollten sie in starkem Verdachte stehen ein Crucifix des Marktplatzes zerbrochen zu haben. Der Bischof von Amiens erhebt sich und die Richter von Abbeville verdammen den jungen de la Barre zum Tode der Enthauptung und folgenden Verbrennung; dem jungen d'Etallonde soll auf ihren Befehl Zunge und Hand abgeschlagen und dann der ganze Leib der Feuermarter ausgesetzt werden. Das Parlament zu Paris bestätigt diese Sentenz. La Barre wird enthauptet; d'Etallonde

flüchtet zu Voltaire, und auf Empfehlung Voltaires zu Friedrich dem Großen, der ihn zum Offizier in seiner Armee ernennt. Voltaire hört nicht auf zu schreiben und zu sprechen um auf den Urtheilsspruch den Haß des Publikums zu ziehen und Gnade für d'Etallonde zu erwirken. Den Haß hat er erregt, die Gnade nie erlangt. —

Und ferner sein Eifer für die Leibeigenen im Juragebirge! Die Mönche von Saint Claude in der Franche-Comté hatten noch Leibeigene; 12,000 Menschen waren die Sklaven von 20 Mönchen und in voller Ausdehnung ihrer Botmäßigkeit unterworfen. Unermüdet kämpfte Voltaire gegen diese Leibeigenschaft; er erreichte nicht, was die Revolution von 89 ausgeführt hat, die Aufhebung der Leibeigenschaft, aber er hatte doch noch die Freude, sie wenigstens auf den Domainen des Königs abgeschafft zu sehen. —

Endlich die Geschichte vom Grafen Lally. Dieser wurde wegen seiner Aufführung in den indischen Colonien mit Unrecht angeklagt und zum Tode verurtheilt, wiewohl kein bestimmtes Verbrechen sondern nur ein Verdacht vorlag, der sich überdies auf die Aussagen seiner erklärten Feinde stützte. Zwölf Jahre lang hat Voltaire für die Sache des Grafen Lally zu wirken gestrebt, und erst auf seinem Todtenbette traf ihn die freudige Botschaft, das ungerechte Urtheil sei für ungültig erklärt. „Ich sterbe zufrieden, sagte er, ich sehe, daß der König die Gerechtigkeit liebt." —

So war das persönliche Wirken dieses Mannes in

seiner Zeit. Daß diese viel Miserabeles aufzuweisen hatte, wer wollte bei solchen Beispielen daran zweifeln; und dann sollte Voltaires unermüdetes Streben nach Besserung solchen Elends keinen Dank verdienen? — Mag es immerhin seine Eitelkeit befriedigt haben als Schutzpatron aller ungerecht Leidenden in öffentlicher Meinung dazustehen, die Eitelkeit ist tausendfach edler und tausendfach wohlthätiger, als die Eitelkeit Derer, die ihren Ruhm in der Machtausübung ihres Verfolgungseifers und ihrer Geistesbedrückung suchten und dies jetzt wie zu allen Zeiten noch obendrein im Namen Gottes thaten. Mögen immerhin bei Allem Großen, was wir Menschen thun, auch kleinliche egoistische Motive mit im Spiele sein, eben weil wir Menschen sind; hören denn darum die edlen Interessen auf zu sein? Bleibt es nicht das Zeichen eines edlen Gemüthszuges, wenn ein Mensch seine Lust, seine Ehre, seinen Frieden in dem warmen Mitgefühl für Menschenwohl und Menschenleid sucht und findet? Bleibt das nicht edel, so lange die Eitelkeit dabei nur als mitwirkende Triebkraft und nicht als alleiniger Zweck des Wohlthuns erscheint? — Dies ist nur da der Fall, wo eine ruchlose Seele aller Wärme des Gefühls baar ist; solch Armuthszeugniß aber ist über Voltaire schwerlich auszustellen, noch wenigstens sind wir dazu in die innersten Gemächer seines Gemüthes nicht tief genug eingedrungen. In unserem Urtheil über Andere spricht sich die Kunde unseres eigenen Innern aus. Ich mögte die Menschen in ihrem eigenen Leben sehen, die zu behaupten wagten, daß Voltaire für Calas nur

gewirkt, damit sein Name in den Tages-Blättern prange, daß er für die Sirven, den Admiral Bing, den jungen de la Barre, den Grafen Lally nur gewirkt und geschrieben habe, weil der erregte Lärm seiner Eitelkeit Befriedigung gewährte. Ich glaube dies nicht; und meine, es ist die Pflicht des Menschen das Bessere zu glauben, bis das Schlimmere bewiesen ist. — Voltaire bekämpfte das Unrecht, wo immer in seiner Zeit es ihm entgegentrat, und er empfand auch warm dabei. Voltaire bekämpfte es mit rastlosem Eifer, persönlicher Fürsprache durch die That, er bekämpfte es mit beißender Satire, dieser in Frankreich so gefährlichen Waffe, durch die Schrift. Voltaire ist und bleibt der Toleranz Apostel in einem ausnehmend intoleranten Jahrhundert. Wir sind jetzt besser daran und vergessen daher gar oft die schlimme vergangene Zeit bei der Beurtheilung Voltaires mit in Anschlag zu bringen. Indessen ein Stück Voltaire thut auch noch heut zu Tage Noth. Besser ists geworden; aber zum Besten ists noch immer nicht. Der Fortschritt ist unverkennbar; England entzieht auch heute noch seinen Feldherrn das Commando, unzufrieden, daß sie nicht genug geschossen und gemordet, aber es schlägt ihnen nicht mehr den Kopf ab, wie dermalen dem Admiral Bing. Auch heute noch nahm man in Frankreich einem protestantischen Vater, Goetschy, seine eigenen Kinder, weil er sie protestantisch erziehen wollte, aber das Gericht setzte den Vater in sein Recht ein. — Sind indeß Bunsens Zeichen der Zeit, so sehr sie übertrieben, so ganz aus blauer Luft gegriffen? In Ansehung der To-

leranz haben wir hier den Warnruf, der uns heut zu Tage Noth thut. So sehr auch Voltaire wie Bunsen mit allzu schwarzer Farbe malten, vergessen wir nie, es war etwas Schwarzes da was schwarz gemalt sein mußte; vergessen wir es nie, sie haben ein Verdienst: mit ihren dicken Farben wirken sie zum Besserwerden!

II.

Um die Verachtung, mit der Voltaire unsere Erdenwelt gegeißelt hat, ins rechte Licht zu stellen, habe ich die Welt geschildert, in der er lebte. Auf dem dunkeln Grunde der verwahrlosten Zustände des damaligen Frankreichs muß das Bild Voltaires gezeichnet werden, wenn es in rechter Weise sich herausheben soll. In diesem Scheine glänzen seine guten Thaten um so reiner, und nur in solcher Nacht erscheinen die Blitze seines geißelnden Witzes als mehr denn bloßes der Ergötzung dienendes Raketenspiel. Ein überlegener Geist schleuderte sie in die finsteren Gemäuer, in denen Selbstsucht und verjährte Vorurtheile die Keime des Guten gefangen hielten. Vieles ging von seinen Blitzen getroffen in Flammen auf; es brannte leicht, weil es nicht aus den festen Steinen des Rechts und der Wahrheit gebaut war.

Das morsche Gemäuer der damaligen sittenlosen Despotie mußte fallen, und Voltaire hat das Verdienst, mit nie ermüdender Kraft an diesem Werke des Niederreißens gewirkt zu haben. Selbst Diejenigen seiner Gegner, die jene düsteren Zustände religiöser wie politischer Verfolgung, die Tiefe damaliger sittlichen Verderbtheit vor

Augen haben, müssen die Nothwendigkeit solchen Niederreißens anerkennen, zählen sie gleich Voltaire zu den teuflischen Geistern, die Alles verneinen und Nichts bejahen. Und ob sie wohl hierin Recht haben mögen?

Hat Voltaire, wenn er das Recht des Toulouser Gerichtshofes verneinte, das Recht des unschuldigen, aus religiösem Fanatismus geräderten Calas nicht zugleich bejaht? Offenbaren sich in allen jenen Kämpfen um Toleranz, an denen sein Leben so reich war, nicht eben so viele Bejahungen des Rechtes gedrückter Menschenseelen, wie Verneinungen schreienden Unrechtes? Es giebt auf Erden keinen Geist, der nur verneint. Und überdies, wer ein morsches Gebäude einreißt, das zu bewohnen lebensgefährlich wird, schon Der hat den Menschen eine Wohlthat erwiesen und ließe er auch Alles in Schutt und Asche liegen. Voltaire aber hat mehr gethan, gar mancher armen verfolgten Familie hat er das Haus ihres Lebensglückes wieder aufgebaut. Auch wo er mit seinem Zweifel, seiner verneinenden Kritik Systeme und Gedanken niederriß ohne Gewährleistung eines Besseren, da hat er doch den Plan des Bodens geebnet; ein Verdienst, das ein Verdienst bleibt, wenn auch erst Andere nach ihm die neuen Bauten aufgeführt.

Ich begann damit in meiner ersten Vorlesung in kurzen Zügen Voltaires Zeit ins Gedächtniß zu rufen, zu schildern, wie die damals verbreitete Intoleranz Voltaire zum Apostel der Toleranz bestimmte, und was er als solcher für das Wohl seiner Mitmenschen durch persönliche

Fürsprache erkämpfte. Dieses Bild ist der nöthige Hintergrund auch für die zweite Vorlesung, in der ich so gedrängt wie möglich die Art zu schildern versuchen will, wie Voltaire das Zerstörungswerk, das er allen Vorurtheilen geschworen hatte, als Schriftsteller ausführte. —

Die Welt ist miserabel; es thut Noth, daß sie in ihrer Blöße und Unvernunft gegeißelt werde: das ist der ewige Refrain, der durch alle Schriften Voltaires dringt. Liest man viele seiner Schriften in rascher Folge nach einander, so ermüdet die Monotonie dieses Refrains; bedenkt man aber, wie diese Schriften in der Zeit nach einander und auf verschiedene Schichten der damaligen Gesellschaft gewirkt haben, so muß in das bisweilen einschleichende Gefühl der Langenweile eine die Unermüdlichkeit Voltaires anerkennende Dankbarkeit sich mischen. Voltaire selber verkannte diese Eintönigkeit seiner Klagen nicht; „ihr sagt, schreibt er seinen Freunden, daß ich mich wiederhole; wohl und ich werde mich wiederholen, bis die Welt sich bessert.“ Begreiflich, daß bei solchem Vorsatz die Wiederholung bis an sein Lebensende gedauert hat. Was diese Monotonie an seinem dichterischen Ruhme geschmälert hat, das gewann durch sie der Ruhm seines Interesses für Menschenglück. Seine Dramen, selbst da wo sie nicht groß sind, wenn man sie als künstlerische Compositionen beurtheilt, ergreifen doch durch die Gedanken, die sie in so meisterhafter Schärfe geschrieben enthalten und die nicht von der Oberfläche des Lebens weggeschöpft sind, die vielmehr in die Tiefe einer philosophischen Welt=

anschauung führen mußten. Man fürchte nicht, daß ich versuchen muß das Senkblei in diese Tiefen zu werfen, die dem ersten Anschein nach so leicht als unergründliche Untiefen erscheinen; Voltaire hat nur auf diese Tiefen hingeführt, falsche Sondirungen mit seinem feinen Spürtakt für alles Mißliche herausgefühlt und mit witzigem Spotte in ihrer Schwäche blosgelegt. Mit eigener Festigkeit erfaßte Voltaire nur einige wenige Punkte dieser philosophischen Untiefen: nämlich die Ahnung eines höchsten Wesens, die Freiheit und das Sittengesetz. Ueber alle anderen damals streitigen Probleme philosophischer Einsicht wußte er seine Ansichten nicht zu einem klaren Abschluß zu entwickeln. Er blieb im Zweifel stecken, oder ging nur durch eine unfertige Neigung getrieben über ihn hinaus zu unklaren und oftmals widerspruchsvollen Annahmen. —

Die Philosophen stritten damals wie zu allen Zeiten viel über die Beschaffenheit unserer Seele. Einige machten sie zu einer leeren Tafel, die erst mit den Erfahrungen beschrieben werde, die wir vermöge unserer Sinne im Leben machen; andere glaubten unsere Seele sei nicht so leer von Haus aus, schon vor der Geburt seien ihr gewisse Ideen des Guten, Schönen und Wahren eingeboren. Diese letztere Ansicht legte man mißdeutet dem französischen Philosophen Cartesius bei. Der englische Philosoph Locke bekämpfte die Annahme dieser angeborenen Ideen und Voltaire war in England ein Anhänger Lockes geworden. Mit unerschöpflichem Witze bekämpfte er nun die damals in seinem Lande herrschende allerdings thöricht verunstaltete

Annahme der angeborenen Ideen, nach welcher die fertigen Vorstellungen von Gott, Gerechtigkeit und ewigem Leben bereits im neugeborenen Kinde schlummernd daliegen sollten. In einem satirischen Romane, Mikromegas, schildert Voltaire, wie ein Bewohner des Sirius mit einem Bewohner des Saturn zusammen eine Reise auf die verschiedenen Weltkörper unternimmt. Von Kometen getragen gelangen sie auf unsern Mond und springen bei ihrer enormen Größe mit Leichtigkeit auf unsre Erde. Nirgends bemerken sie etwas Lebendiges auf ihr, da die winzigen Erdengeschöpfe zu mikroskopisch für ihr Auge sind. Zufällig entfallen Einem von ihnen einige geschliffene Gläser aus einem Ringe; mit Hülfe dieser entdecken sie einen Walfisch im Nordmeer und bald darauf auch ein Schiff mit Gelehrten, die von einer Nordpolexpedition zurückkommen. Der Saturnier nimmt das ganze Schiff zum genaueren mikroskopischen Studium auf seinen Daumen und sieht dem rührigen Treiben der kleinen Wesen mit großer Freude zu. Die unglücklichen Seefahrer glauben auf einen Felsen gerathen zu sein, die Matrosen arbeiten, der Geistliche schickt sich zum Gebete an und beschwört mit heiligen Gebräuchen das böse Ungeschick und den vermeinten Sturm der See. Die Gelehrten steigen auf die riesige Hand und schlagen ihre Meßstangen in sie ein. Die beiden Sternbewohner sind ihrerseits erfinderisch genug durch leitende Stäbe dem Schall ihrer Stimme eine bestimmtere Richtung zu geben und so zugleich den Donner derselben dem schwachen menschlichen Ohre anzupassen. Es entspinnt

sich eine interessante Unterhaltung über die irdischen Zustände. Mit Verwunderung hören die Sternbewohner, daß gerade zu der Zeit 100000 Thiere dieser kleinen Art mit Tschakos 100000 andre Thiere, die einen Turban tragen, massakriren oder umgekehrt von diesen massakrirt werden und daß seit undenklichen Zeiten also der Brauch auf Erden sei. Mit Bewunderung erfahren sie, daß diese winzigen Wesen mit absoluter Genauigkeit und voller Uebereinstimmung ihrer Meinung im Stande sind, sie über die Entfernungen der Gestirne von einander zu belehren.

Aber wie wächst ihr Erstaunen nach der Frage, wie es denn in ihnen selbst aussähe, und wie sie ihre Ideen bildeten. Alle Philosophen sprachen wieder auf einmal, aber alle verschieden, die Sternbewohner verstanden erst kein Wort von alle Dem. Der älteste unter den kleinen Philosophen sprach mit aristotelischen griechischen Phrasen, die er selber nicht verstand. Der Cartesianer sagte: Die Seele ist etwas rein Geistiges, hat im Dunkel vor der Geburt alle Ideen erhalten, und ist, nachdem sie ans Licht der Welt geboren, genöthigt in die Schule zu gehen, um Alles von Neuem zu lernen, was sie im Mutterleibe schon so gut gewußt hat, wie sie es trotz aller Mühe später nie wieder lernt. Das ist doch nicht der Mühe werth, entgegnet der Sternbewohner, daß du so frühzeitig weise bist, um hernach so bodenlos unwissend zu sein, wenn dir am Kinn der Bart sproßt. — Unzufrieden fragt der Riese einen anderen Gelehrten, was denn seine Seele beschicke? Nichts, erwiederte dieser, ein Anhänger des Philosophen

Mallebranche, Gott macht Alles für mich; ich erkenne Alles in ihm und mache Alles in ihm; und er macht eigentlich Alles ohne daß ich mich hineinmische. Da wärs ja besser nicht zu sein, erwiederte der Weise vom Sirius. — Und du, mein Freund, sagte er zu einem Leibnitzianer, was ist denn deine Seele? Ein Zeiger, sagt dieser, der die Stunden angiebt, während mein Körper den Glockenschlag dazu besorgt, oder auch umgekehrt wenn man will; oder meine Seele ist der Spiegel des Universums und mein Körper der Rahmen des Spiegels, das ist doch klar! Trotz aller Bilder verstehen die Sternbewohner den Leibnitzianer nicht. —

Gewiß höchst unbefriedigt wären sie geblieben, hätte nicht ein Anhänger Lockes ihnen geantwortet: „Ich weiß nicht, wie ich denke, aber ich weiß, daß ich nie anders als vermittelst meiner Sinne gedacht habe. Daß es rein geistige Existenzen geben kann, daran zweifle ich nicht gerade; aber daß es Gott unmöglich sein soll dem Stoff die Kraft des Denkens zu verleihen, daran zweifle ich gar sehr. Ich maße mir nicht an, die Macht Gottes zu begränzen; ich gebe Nichts für gewiß aus, und begnüge mich zu glauben, daß es mehr mögliche Dinge giebt, als man denkt.“ Der Riese vom Sirius lächelte; und der Saturnier hätte den Lockianer umarmt, wäre er ihm nicht gar zu klein gewesen. Auch ein Anhänger des heiligen Thomas wollte seine Weisheit auskramen, die Alles begriff; aber die Sternbewohner mußten darüber so herzhaft lachen, daß das Schiff mit der ganzen Bagage umstürzte. Lange suchten sie die

kleinen Geschöpfe wieder zusammen zu finden, um sie dann mit der Rüge zu entlassen: sie die unendlich Kleinen mögten ihren unendlich großen Stolz des Wissens zähmen. —

Dies sei von der Voltaireschen Satire bei solchen Problemen ein Beispiel nur für viele. Begreiflich kann durch solche Satire die klare Lösung so schwerer Fragen wie die erörterte, nicht gegeben werden; aber ein Witz kann die Unklarheit gemachter Versuche treffend zeichnen oder vorhandene Mißverständnisse enthüllen. Dies hat der gesunde Sinn Voltaires allerorten in reichem Maaße gethan. In ähnlicher Weise scherzt er wiederholt über philosophischen und gelehrten Wissensdünkel.

Aber immer ernster werden seine Gedanken, je mehr die Probleme mit dem Sittengesetze in Verbindung stehen. „Ich führe allemal, schreibt er an Friedrich den Großen, so weit es geht, meine Speculation auf die Moral zurück.“ Er nennt die Seele ein Elementarfeuer, wenig kümmert es ihn indeß diese unklare Ansicht weiter auszubilden. Aber mit wachsen der Energie vertheidigt er die Herrschaft der Seele über den Körper gegen die damaligen Materialisten, die Civilisation und die Schauspiele gegen die Angriffe Rousseaus, die Unsterblichkeit gegen von Holbach, die Willensfreiheit gegen Friedrich den Großen, die Uneigennützigkeit gegen das egoistische System des Helvetius und vor Allem das Mitleid gegen die unerbittliche Sucht in Allem wie es geschieht, das Beste zu sehen, gegen diesen Optimismus, den Leibnitz in Deutschland und Pope in England vertreten hatten. Man gäbe Voltaire zu viel Ehre, wollte man

meinen, daß er ein Geist war, der alle jene angeregten Probleme zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verarbeiten im Stande war; schon sein nie befriedigter Zweifel hat ihn zu vielfach hin und hergeschaukelt, überdies aber war Voltaire nicht Philosoph, er war Poet und mehr noch ein Vorkämpfer, ein Bahnbrecher in den Zuständen des socialen Lebens. Selbst wo er Künstler war, diente ihm die Kunst vorwiegend als Organ zur Verbreitung seiner Ideen von Freiheit und Toleranz. Diese Ideen entflammten und rissen hin. Seine Dramen, seine Gedichte sind Tendenzpoesie, die stets was sie an Kraft der Gedanken gewinnt an Individualisirung und künstlerischer Lebensschilderung einbüßen muß. Vor Allem blieben daher seine Lustspiele wirkungslos; hier fordert die komische Satire mehr als irgendwo lebendige Individualisirung, die Komik muß Personen treffen. Voltaire aber geißelt Ideen, Ansichten. Für solche Tendenz sind philosophische Romane wie geschaffen, in ihnen hat Voltaire mit seiner Ironie den Kampf mit der Philosophie seines Jahrhunderts aufgenommen. —

Aber er war nicht für ein zurückgezogenes Leben poetischer Phantasiebildung oder philosophischer Vertiefung geschaffen, sein Wirkungstrieb drängte ihn hinaus in die Welt, wo ihm die Sammlung fehlte, deren ein Kant funfzig Jahre lang bedurfte um das Werk zu vollenden, dessen Nothwendigkeit damals durch den Streit der philosophischen Grübler vorbereitet wurde. Voltaire bekämpfte die Täuschung einer schon vorhandenen Lösung und reizte die

Geister zu neuem Denken an; darauf beschränkte sich sein philosophisches Wirken. Mehr konnte, mehr wollte er auch nicht. Er kannte die Flüchtigkeit seines Publikums zu gut, um nicht zu wissen, daß der Ernst des Denkens in der Kappe des Scherzes erscheinen müsse, sollte er geduldet sein, er wußte es wohl, daß vor Allem die Dauer einer ernsteren Zumuthung Gähnen macht. „Es ist eine seltsame Nation, die Nation der Franzosen, schreibt er (1772 an M. de Belloi), nur fest in ihrer Leichtigkeit. Die Pariser bringen ihre Zeit damit hin Statuen zu errichten und Statuen umzustürzen; sie freuen sich wenn sie zischen und freuen sich, wenn sie klatschen können — sie sagen und machen verschwenderisch viele Albernheiten, aber Alles geht schnell vorbei; nach acht Tagen ist Alles vergessen. Die Heiterkeit der Nation scheint unvergänglich. Man hört in Paris vom Erdbeben, das St. Domingo zerstörte; Schade, sagt man, und geht in die Oper. Das Publikum wird sich amüsiren, disputiren, sich erhitzen; in einem Monat ist Alles abgemacht, und in fünf Wochen Alles vergessen. In Frankreich muß man vor Allem gefallen; im andern Theil der Welt, belehren. In Frankreich ist es gut nicht immer ernst zu sprechen, was in unsrer lieben Nation auf die Länge langweilig wird. Man muß vermitteln. Glücklich daher die Philosophen, die lachen und lachen machen können! — Die Wahrheit sagen ohne den Leuten von schlechter Laune zu mißfallen, das ist der Stein der Weisen!“ —

Wie Mancher wird sagen, was damals galt, gelte

auch heute noch, und gelte nicht in Frankreich allein! Nicht selten hört man: wer für das große Publikum zu schreiben und zu sprechen wünsche, müsse gelehrter und tieferer Ergründung sich enthalten, er müsse nur Scherz und Witz verstehen oder die Phantasie und Leidenschaften zu erregen wissen. Ich glaube es nicht. Liegt etwas Wahres in der Behauptung, so ist sie falsch zum mindesten in ihrer Allgemeinheit. Die Menschenwelt ist weder jetzt, noch war sie je so flach, der klaren Wahrheit nicht gern auch grad und ernst ins Angesicht zu sehen. Mags sein, daß oftmals auch eine wahre Belehrung nicht unterhält, weil ihr die wirkungsvolle Form gebricht; viel häufiger ist Belehrung unterhaltungslos, weil's eben nicht Belehrung ist. Gelehrte Gedanken sind nicht allemal tiefe Gedanken, und tiefklingende Gedanken nicht allemal auch klare Gedanken. Nirgend ferner ist das Leiden vermeinter Einsicht größer als auf dem Gebiete unseres Denkens, das an die höchsten Probleme reicht, als auf dem Gebiete der Philosophie; nirgend aber berührt eine wahrhaft klare und lichtvolle Einsicht die Interessen aller Menschen mehr als eben hier. Die Philosophie, so schwer es ist sich in dem Labyrinthe der in ihr möglichen Mißverständnisse zurecht zu finden, erscheint durchdacht in einem einfachen und klaren Geiste als das Lichtvollste auf der Welt, dem kein denkender Mensch das Interesse versagen kann. Ist man so weit gediehen, so braucht man für die Wahrheit nicht das Kleid des Scherzes, um williges Gehör zu finden; aber ehe man dahin gelangt, bleibt Scherz und Satire auch hier ein

wirkungsvolles Mittel der Wahrheit die Bahn zu öffnen durch Vernichtung der nie fehlenden Mißverständnisse und Irrthümer, die ihr den Weg erschweren. Voltaire, der selbst in diesen Dingen seine Ansichten zu keiner Klarheit abgeschlossen hatte, der keinen Philosophen kannte, dem unbedingt sich anzuschließen ihm gerathen erscheinen mogte, und Voltaire, der doch Feinheit des Geistes genug besaß die Richtigkeit oder das Ungenügende vorhandener Lösungen einzusehen, hatte Recht mit der Waffe des Witzes das Unbefriedigende zu geißeln. Aus Unbehagen entspringt der Trieb nach Besserem. —

An einem Beispiele ist vorhin gezeigt, in welcher Art Voltaire diese gefährliche Waffe auf dem Gebiete philosophischer Einsicht führte. Das war an einem Punkte, der nicht in die Tiefe seines wärmsten Interesses ging. Die angeborenen Ideen standen in so nahem Bezuge zum Wohl der Menschheit nicht. Aber anders war es mit der philosophischen Lehre, daß unsere Welt die bestmögliche sei. In ihr sah Voltaire eine verderbenbringende Gleichgültigkeit gegen das vorhandene Leid. Ihr schwor er daher einen längeren und energischeren Kampf. Ich will versuchen von diesem Kampf aus seinen Schriften ein eingehenderes Bild zu entwerfen, da in ihm zugleich seine ganze Weltanschauung am besten hervortritt.

Die Frage, wie mit dem Begriff eines allweisen, gerechten und gütigen Gottes das Uebel in der Welt zu reimen sei, beschäftigte damals die denkenden Geister aufs lebhafteste. Bayle in Frankreich glaubte der Lösung nahe

zu kommen, wenn er neben dem guten Gott einen bösen Geist annehme als Quelle des Uebels; allein er fühlte wohl, daß die Schwierigkeit damit nur einen anderen Boden gewann. Konnte man vordem nicht begreifen, wie Gott die Menschen hatte bös werden lassen können, so begriff man jetzt nicht aus welchem Grunde dem Satan diese Erlaubniß zu Theil geworden. Der arme grübelnde Menschengeist suchte andre Auswege. Was lag näher, als die Existenz des Bösen zunächst in geringerer Macht und Ausdehnung darzustellen und den bleibenden Rest als Gegensatz, ja als Bedingung des Guten für nothwendig zu erklären! So dachte Pope in England und diese Richtung vertrat in Deutschland Leibnitz ausführlich in seiner der ersten Königin von Preußen gewidmeten Theodicee. —

Wie Leibnitz meinte, hatte Gott aus Liebe und Güte die Welt mit Weisheit und mit Allmacht geschaffen. Wie aber konnte er Vollkommenes schaffen, konnte doch vollkommen nur er selber sein! Hätte er nicht geschaffen, so wäre seine Kraft und Liebe ja thatenlos geblieben; schuf er aber, so konnte er seine Eigenschaft, die Vollkommenheit, nicht an seine Geschöpfe entäußern. Daher entstand die unvollkommene Welt, in der das Schlechte zum Guten gehört, wie der Schatten zum Licht. Blickt man nun in die Harmonie der Welt, die trotz aller Störungen, Verkümmerungen und Krankheiten im großen Ganzen stets so herrlich und wohl geordnet bleibt, so muß man nach Leibnitz bekennen, daß Gott doch wahrlich unter der nothwendigen Summe von Unvollkommenheiten die geringste ausgesucht, daß er

die bestmögliche Welt geschaffen hat. Und nun der Mensch auf diesem unvollkommenen Erdenrund? Ist auch vollkommenes Glück nie sein Theil und nie in seiner Macht, so hat er doch durch die Freiheit seines Willens das Vermögen gut zu sein. Hat nicht er selbst durch den Mißbrauch dieser Kraft das eigentlich Böse in unsre Erdenwelt erst eingeführt? — Ueberdies zeichnet die Geschichte nur die großen Thaten auf, die großen Thaten sind oft schlechte Thaten; Glück und Zufriedenheit sind da, wo man nicht von ihnen spricht. Das Schweigen über sie ist daher kein Zeichen ihrer Nichtexistenz. Es giebt mehr Gutes auf der Welt als Schlechtes. Wir können also auch im Menschenleben erkennen, daß diese Welt die bestmögliche Welt geworden ist. Das Unglück der Einzelnen dient ferner ja zum Wohl des Ganzen. Keine Wirkung ohne Ursache, keine Ursache ohne Wirkung, es hat Alles seinen bestimmten und Alles seinen guten Grund. —

Das ist in Kürze Leibnitz Lehre des Optimismus, die Voltaire im Angesichte der vielen Leiden mit seinem Pessimismus, der die Welt so schlecht wie möglich fand, wiederholt zu bekämpfen getrieben wurde. „Nachdem ich, schreibt er an Mde. dü Deffand, sechzig Jahre lang über die Thorheiten des Lebens, die ich gesehen und selbst begangen habe, nachgedacht, habe ich wohl erkannt, daß die Welt nur der Schauplatz eines beständigen kleinen Krieges ist, der grausam oder lächerlich ist, ein Haufen von Eitelkeit der dem Herzen weh thut; alle Menschen spielen Jean qui pleure et Jean qui rit; aber o wie viele sind leider

auch Jean, der kränkt, Jean der stiehlt, Jean der verläumdet, Jean der todtschlägt! — Von mancher Seite erscheint doch die Menschennatur so teuflisch wie nur möglich. Man würde vor Schauder erstarren, wollte man sie stets von dieser Seite ansehen.“ — So malte er denn die Menschheit von ihrer schlimmen Seite mit Ernst in seiner allgemeinen Geschichte, so klagte er voll Mitleid über das Uebel der Erde in seinem Gedichte „die Zerstörung Lissabons“, so geißelte er mit dem bittersten und oft frivolem Witze, mit einer infernalen Heiterkeit, wie Frau v. Staël sagte, die Jämmerlichkeit der Menschenwelt vor Allem in seinem Roman Candide, der Lebensgeschichte eines Pechvogels in höchster Potenz. —

Candide, ein sanfter gutgearteter Junge, wächst in Westphalen auf dem Gute des Herrn Baron von Tundertentronk auf. Die Bedienten behaupten er sei ein unehelicher Schwestersohn des Barons. Die Baronin, zwei Kinder, ein Sohn und die siebzehnjährige schöne Cunigunde, dazu der Hofmeister Pangloß bilden das hervorragende Hauspersonal dieses besten der bestmöglichen Schlösser. Pangloß, das Orakel des Hauses, unterrichtet seine Zöglinge früh in der Metaphysico-Theolo-Cosmolo-Nigologie; und beweist ihnen auf bewundernswerthe Weise daß keine Wirkung ohne Ursache und daß in dieser besten der bestmöglichen Welten, das Schloß des Herrn Baron das schönste Schloß und die Frau Baronin die beste der bestmöglichen Baroninnen sei — und — ja das lehrt er nicht, das denkt er nur, — Paquette das beste der best-

möglichen Kammermädchen. Die Lehre wirkt, denn Candide erweitert sie dahin, daß Cunigunde auch die schönste aller möglichen Cunigunden sei. Der gelehrige Schüler nimmt sich ein Exempel an dem experimental-physikalischen Unterricht, den er privatim die schöne Paquette vom Meister Pangloß empfangen sah, er küßt die schöne Cunigunde. Aber o Jammer, die spanische Wand verräth das frevelhafte Geräusch dem gestrengen Vater, und Candide wird nach dem schönsten aller möglichen Küsse aus dem schönsten aller schönen Schlösser in die öde Welt hinausgestoßen.

Nun beginnt das bunteste Schicksal seiner Leiden. Er fällt bulgarischen Werbern in die Hände, die freundlichst ihm Essen und Trinken geben. Was hatt's denn da für Noth! Pangloß hatte es ihm ja stets gesagt, daß in dieser besten der bestmöglichen Welten die Menschenkinder einander so gerne unterstützen. Candide schwor zur bulgarischen Fahne. Freilich hatten die Werber ihm Nichts gesagt von den Stockschlägen, mit deren Hülfe er soldatische Dressur erlangen sollte, nichts von dem Verluste seines Rechts sich mit Freiheit seiner Beine zu bedienen. Als er einst von dieser Freiheit zu weit gehenden Gebrauch gemacht, holten ihn als Deserteur die Bulgaren wieder heim. Man ließ ihm die Wahl vermöge des Gottesgeschenkes, das man Willensfreiheit zu nennen pflegt, sich für zwölf Kugeln ins Gehirn oder vier tausend Spießruthenstreiche zu entscheiden. Aus Liebe zu diesem besten der bestmöglichen Leben zog Candide die Streiche vor, al-

lein er hatte noch lange nicht die Hälfte erduldet, als er doch nachträglich um die zwölf Kugeln bat. Zum Glück kam der König der Bulgaren darüber zu und erkannte gleich, daß Candide ein unschuldiger Träumer sei, den er begnadigen dürfe. Gehoben in seinem Geist durch diese Fügung zum Besten, gings doch mit seinem gebläuten Rücken zum Schlimmsten, erst nach drei Wochen bekam er eine neue Haut. Indessen hatte auch Das sein Gutes, war er doch also nicht genöthigt unter der Harmonie des Kanonendonners die baldige Schlachtgefahr zu theilen, fand er doch vielmehr Gelegenheit inzwischen zu entfliehen. Die Schlacht war furchtbar gewesen, die Bajonette und Kanonen hinreichende Ursache zum Tode von dreißigtausend Seelen geworden. Der Sieg war unentschieden geblieben, und so hatten beide Könige, der der Bulgaren wie der der Avaren, die Freude Gott ein Te Deum singen lassen zu können, natürlich ein jeder für sich in seinem Lager. Welche Greuel erblickte Candide auf seiner Flucht: zerstörte Dörfer, gemordete Greise, Kinder, die saugend an den blutenden Brüsten ihrer Mütter lagen! Und so hatten die Bulgaren gehaust, so die Avaren; das war ja nach dem Rechte des Kriegsgebrauchs!

Candide floh nach Holland, wo die Leute alle reich sein sollten, wie ihm Pangloß gesagt. Seine Barschaft geht zu Ende, aber wie glücklich ist er doch, da kommt er gerade zur Predigt eines frommen Mannes über die Mildthätigkeit, der hat doch gewiß einen Bissen Brot für ihn. Ohne Zweifel mit wärmstem Herzen; aber mein Freund,

glaubst du auch, daß der Papst der Antichrist ist? Ob ja, ob nein, Candide bekennt, daß in Betracht seines Hungers die Frage ihn wenig kümmere. Nicht so der fromme Mann; wer Brot von seinem Tische essen will, muß Feind des Papstes sein. Nichts mehr hat er für ihn, als einen Eimer Wassers, mit dem seine Frau den sündigen Bettler begossen von der Thüre scheucht. — Ein Wiedertäufer nimmt ihn auf, entrüstet über die Intoleranz seines Sectenfeindes. Auch Meister Pangloß findet bald darauf gastliche Aufnahme in diesem Hause. Das schönste der Westphälischen Schlösser war im Kriege zerstört, der beste der Barone, die dickste der Baroninnen, der junge Erbe und die schönste Cunigunde, sie alle waren todtgemacht, so lautete die trübe Nachricht des Meister Pangloß, der selbst von einer ansteckenden Krankheit ergriffen war. Als er geheilt ist, machen die drei neuen Genossen eine Geschäftsreise nach Lissabon. Mit neugewonnenen Kräften unterhalten sie sich, wie doch in dieser besten der bestmöglichen Welten das Unglück des Einzelnen das Wohl des Ganzen bilde, so daß natürlich das Ganze um so schöner werde, je mehr der Einzelne leide. Da bricht ein Sturm los, das Schiff geht unter mit Mann und Maus, der gute Anabaptist Jacques, bemüht einen schlechten Matrosen zu retten, ertrinkt zuerst, während der schlechte Matrose sammt Pangloß und Candide davonkommt.

Kaum sind sie ans Land geworfen und ein wenig wieder zur Besinnung gekommen, so bricht das Erdbeben von Lissabon aus. Steine fallen ihnen auf den Kopf und rau=

ben ihnen das letzte Bischen gebliebener Besinnung. Allein ein Philosoph verliert die Besinnung nur auf kurze Zeit. Pangloß weiß bald zu trösten, solch Erdbeben ist ja keine neue Sache, hat doch Lima im vorigen Jahre dieselben Erschütterungen gehabt und haben doch immer gleiche Ursachen auch gleiche Wirkungen; überdies ist ja partielles Unglück zum Wohl des Ganzen und es bleibt Alles zum Besten eingerichtet, denn, giebts ein Erdbeben in Lissabon, so kanns ja nicht anderswo sein, ists doch unmöglich, daß die Dinge nicht gerade da seien, wo sie sind, kurzum es ist ja Alles gut. — Das hört ein kleiner schwarzer Mann der unfehlbar erkennt, daß Pangloß nicht an die Erbsünde glaubt, denn, ist Alles zum Besten eingerichtet, so giebts ja keinen Sündenfall und auch kein Strafgericht. Ich bitte Ew. Excellenz unterthänigst um Verzeihung, bemerkt Pangloß auf diesen Einwand, der Sündenfall und die Verdammung traten ja nothwendig ein in diese beste der bestmöglichen Welten. — Also der Herr glaubt wohl nicht an die Willensfreiheit? fragte der Schwarze. „Ihre Hoheit werden entschuldigen, erwidert Pangloß, die Freiheit kann sehr wohl bestehen mit der absoluten Nothwendigkeit, denn es war nothwendig, daß wir frei seien, und am Ende der Wille .... Der Schwarze wußte schon genug, er machte einen Wink und bald darauf befanden sich Meister und Schüler im besten der bestmöglichen Kerker der heiligen Inquisition.

Da nun gerade der böse Geist durch das Erdbeben schien den Wunsch verstehen gegeben zu haben mit etwas

Ketzerblut versöhnt zu werden, so that die heilige Inquisition zu jenen beiden noch drei andere Sünder hinzu, zwei Juden und einen Biskayer, das gab ein herrliches Autodafet. Die drei jüdischen Sünder, deren man zu der Zeit zu solcher Volksbelustigung stets eine Anzahl bereit hielt, brannten lichterloh, Pangloß wurde wider Gewohnheit nur gehängt, und für Candide fand man, schon damals human genug, seiner Jugend wegen und da er nur den Lehren seines Meisters beifällig zugelächelt, die Prügelstrafe hinreichend. Uebrigens war der böse Geist nach dem um seinetwillen angestellten Autodafet mit Nichten zufriedener als vor demselben, im Gegentheil das Erdbeben brach mit doppelter Stärke los. Aufs Neue erkannten Pangloß und Candide daran die beste Welt, denn bei der entstehenden Verwirrung war Pangloß nicht vollständig zu Tode gehängt und konnte Candide entkommen.

Eine schöne Dame hatte während der Exekution Mitleid gefaßt mit einer so jungen Haut, wie sie an Candide gewahrte. Der Großinquisitor, ihr Verehrer, hatte ihr einen der schönsten Schauplätze verschafft und ihr während der Exekution die besten der bestmöglichen Erfrischungen reichen lassen; allein die schöne Dame hatte nur Candide im Sinn gehabt. Mit einem Pomadetopf zur Salbung des gepeitschten Rückens schickt sie sogleich eine alte Dienerin zu ihm, die ihm ins schönste aller Schlösser führt, viel schöner noch als Tundertentronk im Reiche der besten Westphälischen Schinken. Welch Erstaunen, wer ist die schöne Dame? — Die schöne Cunigunde selbst. Also nicht

todt, du Perle der Frauen? — Ein bulgarischer Hauptmann nahm mich lieber lebendig mit sich und verkaufte mich später. Und nun also Freundin des Großinquisitors? — Ja, und Hausgenossin des Juden Issakar, dem dieses Schloß gehört. Sie hatten ihre Leiden noch nicht zu Ende gesprochen, als Don Issakar Hausrunde machte und der Großinquisitor kam für die Besorgung des schönen Platzes beim Autodafet sich seinen Dank zu holen. Da half kein Zaudern, der reinste unter den Menschen Candide mußte um sein eigenes Leben zu vertheidigen, die beiden Nebenbuhler tödten und Dank der bulgarischen Soldatenbildung gelang es ihm. Mit Schätzen beladen entfliehen die Geliebten sammt ihrer Dienerin auf andalusischen Pferden nach Cadix, ihrer Schätze beraubt kommen sie an. Sie besteigen ein Schiff mit der süßen Hoffnung im neuen Welttheil die beste der bestmöglichen Welten zu finden, die sie in Europa zu finden doch am Ende verzweifeln. —

Folgen wir ihnen nur kurz auf dieser Reise. Ich fürchte, wenn ich fortfahre die ganze Masse auch der dort sie treffenden Schicksalsschläge vorzuführen, wie bisher ihr europäisches Pech, so mögten die allzu dicht gedrängten Leiden den ermüdenden Eindruck einer albernen Räubergeschichte hinterlassen. Man muß den Roman eben selbst lesen mit seinen feinen Verkettungen und seinem nicht wiederzugebenden Witze, um diesen Eindruck nicht zu erhalten. Voltaire nimmt natürlich im Verlaufe des Romans noch

Gelegenheit noch Vieles zu persifliren, was bis dahin ungehudelt blieb.

Der Gouverneur von Buenos-Ayres Don Fernando d'Ibaraa, y Figuera, y Mascarenes, y Lampourdos, y Suza, so stolz wie sein Name, findet Cunigunde zu schön für Candide. — Dieser kann seine bulgarische Kriegskunde hier nicht abermals anwenden, da gerade die Ankunft eines Inquisitionsschiffes ihm schleunige Flucht zur Pflicht macht. Mit einem Diener Cacambo flieht er zu den Jesuitenvätern in Paraguay, die in Amerika dieselben Spanier bekriegen, die ihre Ordensbrüder in Spanien zu Heiligen des Himmels machen. Herrlich ists in ihrem Lande eingerichtet, los padres haben Alles und das Volk hat Nichts. Zufällig erkennt Candide im Jesuitenprovincial den jungen Baron von Tundertentronk. Leider dauert ihre Freundschaft nicht lange, denn das junge Adelsblut empört sich gegen die ehelichen Prätensionen Candides auf seine Schwester. Candide ermordet den Baron, entflieht in die Wälder und kommt unter die Wilden, bei denen er die Reize des von Rousseau gepriesenen Naturzustandes kennen lernt. — Zufällig, wie denn stets das Glück wie eine gebratene Taube den Menschen in den Mund fliegt, verirren sich Diener und Herr ins gelobte Eldorado. Allein nur einen Monat hält Candide ohne seine Cunigunde das Einerlei dieses Schlaraffenglückes aus, er kann es nicht ertragen, daß dort Alle gleich glücklich sind. Reich beschenkt beschließt er Cunigunde loszukaufen und nach Europa zurückzukehren. In der ehrlichsten Weise betrügen

ihn in der transatlantischen Welt die Kaufleute und im Processe die Juristen um den größten Theil seiner Schätze. Aus Furcht vor der Inquisition vertraut er Cacambo die Loskaufung Cunigundens an. Er selbst reist nach Frankreich. In Paris introducirt ihn ein Geistlicher in die feine Gesellschaft der sogenannten Gräfin von Pompignac, bei der im Spiel viel Geld verloren wird. Candide erkrankt, gleich sind Aerzte die Menge und auch eine Nonne zum Dienste des reichen Mannes bereit. Aber statt besser, wirds schlimmer mit ihm, er findet erst Genesung, als er Aerzte und Nonne hat zum Hause hinauswerfen lassen. Gerichtlich deswegen belangt, besticht er die Richter. Aus Ueberdruß an diesem Lande schifft er nach England ein, steigt aber nicht ans Land, da er gerade den Admiral Bing dort erschießen sieht. Er geht nach Italien, lernt dort die Laster der Geistlichkeit und die Blasirtheit der höheren Stände kennen. Endlich findet er alle die Seinen, auch die er todt geglaubt hat, bei den Türken als Sklaven wieder. Die schöne Cunigunde ist sehr häßlich geworden, kaum würde er sie noch geheirathet haben, hätte er es nicht aus Opposition gegen den adligen Bruder gethan, der, obschon Candide ihn von den Galeeren freikaufte, doch undankbar genug war seinem Befreier die Mischung mit seinem adligen Blute nicht zu gönnen. Candide erstand für die ganze Gesellschaft einen kleinen Landbesitz am schwarzen Meere. Sahen sie dann die türkischen Schiffe mit den abgesetzten Effendi's, mit wohleingepackten Köpfen der strangulirten Paschas oder mit schönen Cirkassierinnen

für das Serail des Sultan vorüberfahren, so verwickelte sich die Gesellschaft wohl noch in einen Streit über die beste der bestmöglichen Welten mit dem Meister Pangloß, der einzig bedauerte mit seiner Weisheit nicht auf einer der besten der deutschen Universitäten zu glänzen; allein der Streit war immer bald zu Ende. Pangloß, echt philosophisch seinem Prinzipe treu, bewies nach wie vor seinem Schüler Candide, daß Alles, was in der besten aller Welten geschehe, einer billigen Nothwendigkeit unterworfen sei; denn, sagte er, wären Sie nicht aus dem schönsten aller Schlösser wegen Ihrer Liebe zu Fräulein Cunigunde mit Fußtritten fortgejagt, wären Sie nicht der Inquisition anheim gefallen, hätten Sie nicht ganz Amerika durchwandert, das schöne Eldorado aufgefunden und die reichen Schätze desselben verloren, so würden Sie jetzt keine eingemachten Cedernate mit Pistazien essen. Das ist wohl wahr, antwortete Candide; allein, fügte der weise Martin, ein philosophischer Concurrent des Meister Pangloß, hinzu: arbeiten ohne zu vernünfteln, ist das einzige Mittel, das Leben erträglich zu machen.

Das ist in Kürze der Inhalt des viel verschrieenen Candide, des witzigen Pamphletes gegen Leibnitz Optimismus. Wohl über keine Schrift Voltaires ist verschiedener geurtheilt. Lord Brougham ist entzückt von der hohen Wahrheit, die in ihr versteckt liegt, ihm scheint es gerechtfertigt, daß Voltaire aus den Ansichten, die seinen Spott verdienten, eine solche Carricatur gebildet hat, ja er findet sogar, daß die Grundansichten und das Gefühl, das Vol-

taire zu diesem Spotte trieb, mit denen aufrichtiger Christen harmonieren. Wie anders urtheilte in Frankreich Cousin über den Candide in seinen 1819 gehaltenen und kürzlich wieder neu publicirten Vorlesungen über die sensualistische Philosophie des 18ten Jahrhunderts! Cousin nennt den Candide das schändlichste Opus, das vielleicht je einer menschlichen Feder entfloß. Die Heiterkeit des Candide ist nach ihm tausendfach bitterer, als die Trauer Pascals, die uns doch den Himmel zeigt. Ihr gegenüber bleibt Voltaire auf der Erde, und besudelt hier alle edlen Empfindungen; er giebt die Tugend, wie die Laster, die Glücklichen wie die Unglücklichen, die Tyrannen wie ihre Opfer dem Spotte Preis. Die sicherste Frucht dieser traurigen Lektüre ist nach Cousin: ein Ekel vor dem Leben, eine trostlose Zweifelsucht und ein grenzenloser Egoismus. Zu welcher Meinung soll man sich schlagen, zu Broughams oder Cousins Urtheil? — Ich komme auf den Ausgangspunkt meiner ersten Vorlesung zurück; ich glaube, die Menschen halten in Lob und Tadel selten rechtes Maaß. Von christlicher Gesinnung ist im Candide gar wenig zu bemerken, wer Voltaires Leben kennt, weiß, daß Mitleid mit Menschenleid dahinter sitzt, aber er findet es nicht in den Zeilen des Candide. Cousin hat Recht, daß ein trostloser Zweifel über diesem Romane schwebt, aber er hat nicht Recht zu sagen, daß Voltaire Tugend wie Laster und alle edlen Empfindungen verspottete. Vielmehr ist im ganzen Roman nicht eine edle Seele aufzutreiben. Das Buch enthält eine summarische Abspot-

tung allen Druckes und aller irdischen Jämmerlichkeiten, und vielleicht war es ein richtiger Takt Voltaires aus diesem Schmähbuch edle Charaktere fern zu halten. Sein Zweck war, durch Spott den vermessenen Menschengeist zur Einsicht seines vergeblichen Mühens zu bringen, die Rathschlüsse der Weltordnung zu begreifen. Er haßte die priesterliche Sucht, in allem Leid die Folge vorgängiger Vergehen oder die zum Besten führenden Wege Gottes aufzuzeigen. Er haßte diese Sucht, weil sie das vorhandene Leiden verdeckte; eine Sucht, die auch in unsrer Zeit der Philosoph Schopenhauer mit Nachdruck als eine ruchlose verdammte. Hat aber Voltaire für das vorhandene Uebel denn keinen Trost gegeben und gehabt? Er fand ihn im Wirken gegen das Uebel und in der Hoffnung des Besseren:

Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion!
Un jour tout sera bien, voilà notre espérance.

III.

Mit der Hoffnung einer zukünftigen Herrlichkeit schloß Voltaires Pessimismus, in ihr suchte er einen Trost für die Leiden der gegenwärtigen Zeit. Ist es Voltaire wirklich ernst gewesen mit diesem Trost, hat er an ein ewiges Leben fest geglaubt und worauf gründete er diese Hoffnung? Geht man diesen Fragen nach, so muß man bald erfahren, wie Voltaires religiöse Ansichten ausgesehen haben. Seine Hoffnung auf Unsterblichkeit muß mit dem Glauben an eine gerechte Weltordnung eng zusammenhängen. —

Wie dachte sich nun Voltaire das Leben unsrer Seele nach dem Tode, nahm er ein Hinüberfliegen unserer Seele auf jenseitige Gestirne an? — Wenn Voltaire darüber zu grübeln begann, so wurde es ihm wie allen Menschen dunkel vor den Augen; dann kamen die Augenblicke, wo er dem Zweifel näher rückte. In solcher Stimmung erörtert er die Frage in seiner kleinen Schrift: Le philosophe ignorant. Er beginnt mit der Erklärung zunächst davon absehen zu wollen, ob die Unsterblichkeit der Seele eine göttliche Offenbarung sei; nur das will er erörtern, wie unsre Vernunft zu dieser Frage sich verhalte. Mög-

lich erscheint es ihm, daß Gott einen Theil unseres Gehirnes, der die Fähigkeit Ideen zu fassen besitzt, in alle Ewigkeit erhalte; möglich erscheint ihm die Fortexistenz der Seele, auch wenn sie nur ein rein geistiges Etwas wäre. Aber, fragt er, was thut dieses Etwas mit seiner Denkfähigkeit nach meinem Tode? Kann diese Fähigkeit dann wirklich noch in Thätigkeit treten? Denke ich doch hier auf Erden nur auf Anregung oder vermittelst meiner Sinne; wie aber denke ich im anderen Leben, wo ich nicht Auge, Ohr und Nase habe? —

Voltaire stößt an bei diesen Gedanken; er mögte ebenso sehr sagen, daß man nach dem Tode esse und trinke, als daß man Ideen behalte von diesem Leben. Aber ohne Erinnerung ist ja das ewige Leben kein Gewinn! Möglich, sagt Voltaire, daß der Tod einer Ohnmacht, einer Bewußtlosigkeit im Schlafe gleicht, aus der Gott in einem anderen Leben uns wieder weckt; möglich, daß er dort unsrer übriggebliebenen Denkfähigkeit neue Mittel schenkt zu wirken und auch des Vergangenen sich zu erinnern. Aber bin ich dann noch Ich, bin ich nicht ein ganz Anderer geworden? Oder bin ich noch Derselbe, wie wenn nach der Ohnmacht, nach dem Schlafe mein altes Bewußtsein neu erwacht? —

Voltaire wagt dies mit Sicherheit weder zu bejahen noch zu verneinen. „Diese Schwierigkeiten, sagt er, sind wohl werth erörtert zu werden und wer eine zuverlässige Weise fände sie zu lösen, würde so meine ich ein fähiger Kopf sein. Ich vertiefe mich nicht weiter in dieses Dun-

kel; ich halte an, wo das Licht meiner Fackel auslöscht. Ich behaupte keineswegs, Beweise gegen die Unstofflichkeit und Unsterblichkeit der Seele zu haben; aber alle Wahrscheinlichkeiten widersprechen; und es ist gleich unbillig wie unvernünftig einen Beweis zu fordern, wo nur Muthmaßungen möglich sind." Nur Das soll man im Auge behalten, daß, gleichviel ob Annahme oder Leugnung, die Sittlichkeit doch ungefährdet bleibt. —

Wie und derselbe Voltaire, der also spricht, dem alle Wahrscheinlichkeit gegen die Annahme einer unsterblichen Seele zu sprechen scheint, sollte ernsthaft gerade in jener Idee Trost für die Leiden dieser Welt gesucht haben?

Ja, in der That, so ist es; man findet diesen Widerspruch in Voltaire. Wendet er seine Gedanken dem Wie der Fortexistenz unserer Seele zu, so ziehen ihn die sich aufthürmenden Schwierigkeiten zum Zweifel hinüber; blickt er aber auf die Leiden der Menschheit, so verschwinden alle jene Wahrscheinlichkeiten aus seinen Augen, und hinter der Ungewißheit bricht sein Bedürfniß durch nach diesem Leben ein besseres Leben zu erwarten, wo Glück und Verdienst in richtigerem Maaße ausgeglichen werden, als unter uns geschieht. Dann hält er die Furcht vor der Ewigkeit, die Furcht vor der Strafe im Jenseits für die Sittlichkeit in diesem Leben nothwendig, während er vordem und sonst gar oft das Gegentheil behauptete. Will er aus der Geschichte bezeugen, daß Sittlichkeit auch ohne jene Annahme der Unsterblichkeit bestehen kann, so weist er auf die Gesetze Moses bei den Juden hin, die doch

das ewige Leben nicht zu ihrem Glaubenssatz gemacht hatten; will er beweisen, daß dieser Glaube zum guten Leben nothwendig sei, so weist er auf die Laster eben dieses Volkes hin, dem dieser Glaube fehlte. —

Wo lag nun in diesem Schaukeln Voltaires festere Neigung? Sie lag in seinem langen Leben nicht immer auf einer Seite. Je mehr mit seinem Alter, nach mannichfacher Enttäuschung, nach vielgesehenem Leid sein Pessimismus wuchs, je schwärzer ihm diese Welt erschien, um so stärker wurde sein Bedürfniß auf eine bessere Welt zu hoffen. An seinem Pessimismus wuchs die Hoffnung eines andren Lebens auf; erkennt man darin nicht ein Zeichen, daß in der That ihm diese Hoffnung einen Trost gewährte? —

Können wir uns zur Partei des Optimismus schlagen, fragt er? *) nein, das ist im Grunde nur die verzweifelnde Annahme eines Schicksals. Alles hat seinen hinreichenden Grund, das scheint ihm der eigentliche Fond des Satzes: Alles ist gut. Mag Alles bestimmten Gesetzen folgen, das hebt das Leiden niemals auf. Sage zum Kranken wie ein Stoiker, dein Schmerz ist kein Uebel; sage zu dem Verfolgten und Unterdrückten, Alles ist gut, du hast nichts Besseres zu hoffen, dein Leid dient dem Wohl des Ganzen; und frage, ob du ihn getröstet hast. Es ist ein trauriger Wahnsinn zu behaupten Alles sei gut, ohne in der Hoffnung eines Besse-

*) s. Homélie sur l'athéisme 1767.

ren das vorhandene Leiden auszugleichen. Zu welcher Seite denn sollen wir uns schlagen? fragt Voltaire, kann es nicht die sein, die alle Weisen des Alterthums genommen? sollen wir nicht an einen Gott glauben, der uns aus diesem leidenvollen Leben einem besseren zuführt, in dem unsre Natur sich vervollkommnen wird? — Das ist nur eine Hoffnung, rufen mir alle Unglücklichen zu, die fühlen und denken; du giebst uns die Büchse der Pandora, aus der alle Uebel auf unsre Erde strömten und in der nur die Hoffnung zurückblieb; das Uebel ist wahrhaft, und die Hoffnung könnte nur Täuschung sein. Leid und Verbrechen beherrschen das Leben, das wir haben, und du sprichst uns von einem Leben, das wir nicht haben, das wir vielleicht haben werden und von dem wir nicht die mindeste Vorstellung uns machen können. — „Ich werde nicht behaupten, entgegnet Voltaire, daß die Unsterblichkeit bewiesen sei; aber, ohne die Menschen täuschen zu wollen, kann man sagen, daß wir ebensoviel Grund haben sie zu glauben als sie zu leugnen. Haben die Juden sie ehemals geleugnet, heute nehmen sie sie an. Alle gebildeten Nationen sind einig über diesen Punkt. Und diese so alte und so allgemeine Ansicht ist vielleicht die einzige, die eine Vorsehung rechtfertigen kann. Entweder muß man einen Gott anerkennen, der belohnt und straft, oder keinen. Hier scheint es keine Mitte zu geben, entweder ist kein Gott, oder Gott ist gerecht." — „Wir schwimmen hier wie in aller Speculation, in einem Meer von Wahrscheinlichkeiten, das ferne Ufer sehen wir nicht; traurig wenn wir im

Schwimmen einander schlagen, trostlos aber der Zuruf, daß es keine Küste giebt. Mit diesem Zuruf nimmt man dem Menschen Muth und Kraft" *).

Könnte man mitunter glauben, Voltaire halte den Glauben an Unsterblichkeit nur im Interesse des bürgerlichen Lebens fest, in der Meinung ohne Furcht vor dem ewigen Gericht werde das Volk sich allen Lastern ergeben und am Guten verzweifeln, sobald Druck und Qual ihm auf der Ferse folgen; so zeigen doch Stellen, wie die angeführten, daß seine Hoffnung auf Unsterblichkeit einen festeren Zusammenhang mit seinem Glauben an Gott gewann. Weil Gott gerecht ist, muß ein ewiges Leben sein, schloß Voltaire. Wir müssen also weiter forschen, worauf denn Voltaire seine Annahme gründete, daß Gott gerecht sei. —

Man erwarte keine tiefen Gründe, und erwarte auch nicht, daß die von Voltaire angegebenen Gründe die wahren Gründe sind. Auch Voltaire hat, wie viele Menschen, wenn er zu beweisen wünschte, sich selbst getäuscht. „Wenn Gott ist, so ist er auch gerecht. Schon wir Menschen, die wir doch nur eine so begränzte Einsicht haben, besitzen eine Idee von Gerechtigkeit; da sollte Gott, die höchste Einsicht, ohne sie sein?" — so raisonnirte Voltaire.

Welch trügerischer Schluß von uns zu Gott! Muß Gott auch hassen, weil wir hassen? und wie kann die bloße Existenz nur eine einzige andere Eigenschaft schon in

*) s. Art. Dieu im Dictionn. philos.

sich fassen? Die Eigenschaften, die man dem höchsten Wesen stets beigelegt, sind nie aus seiner bloßen Existenz gesponnen, entspringen stets dem Meinen über den Zusammenhang der Welt oder einem unbestimmten Bedürfniß unseres Gemüthes. Auf ein solches werden wir abermals auch bei Voltaire hinauskommen, er wünschte die Unsterblichkeit zur gerechten Ausgleichung von Leid und Freud, daher verlangte er nach einem gerechten Wesen, aus dessen Hand dereinst Lohn oder Strafe komme; und als er dies Bedürfniß als Glauben festgesetzt, da schloß er umgekehrt, weil Gott gerecht ist, muß ein ewiges Leben sein. Sein Satz: Gott ist, so ist er auch gerecht, war Schein. Und hätte Voltaire in Wahrheit so gedacht; so müßte unser Fragen noch weiter gehen. Wir müßten ihn nach seinen Beweisen von Gottes Existenz befragen. In seinem Gedichte la loi naturelle, in der seine Naturreligion gepredigt ist, bietet Voltaire auf diese Fragen zwei Antworten; er sagt:

Si Dieu n'est pas dans nous, il n'existe jamais

und:

Quoi! le Monde est visible et Dieu serait caché!

Mein Gefühl und die Weltordnung führt mich zur Annahme Gottes, das ist seine Antwort auf jene Frage. Gab sein Gefühl dieser Annahme die Stärke, die ihn während seines ganzen Lebens trotz aller sonstigen Zweifel nicht von ihr weichen ließ, so legte er doch bei seinem Raisonnement stets mehr Gewicht auf die zweite Begründung. „Jedes kunstvolle Werk kündet mir einen Künstler

an, der es gemacht; so die Natur, die ganz Kunst ist, einen Gott als ihren Urgrund" *).

Lessing sagte von Voltaire: was er Gutes gesagt, sei nicht neu und sein Neues sei nicht gut; fügen wir hinzu, daß Voltaire bei allen derartigen philosophischen Problemen nie etwas Neues sagte. Er war nur ein philosophischer Gedankenerreger; aber seinem Zweifel ging Consequenz und Tiefe ebenso ab wie seiner Annahme die Neuheit. Das Neue, sein Eigenes war nur die Form und Weise der Verbreitung. Durch sie bereitete er die Zeit vor, in der Kant den schwankenden Zweifel zum festen System erhob, das uns die Grenzen unsrer Einsicht zeigt. Voltaire selber war allerdings nicht der Meinung, daß er in seinem Naturglauben nichts Neues brachte, er brüstete sich vielmehr mit seiner philosophischen Erfindung, daß die Natur nur Kunst und deshalb für sie ein Künstler nothwendig sei. Und wie ist doch das ein gar alter Gedanke! In Voltaires Seele war er gefallen, als ihn in England Clarke in der Natur-Philosophie Newtons unterrichtete. Voltaire wiederholt es oft, „ein Katechist verkündet Gott den Kindern und Newton zeigt ihn den Weisen, je mehr man die Natur kennt, um so mehr verehrt man ihren Schöpfer." „Dans le systême, qui admet un Dieu — sagte er in seinen Élémens de la philosophie de Newton — on n'a que de grandes difficultés à surmonter; et dans tous les autres systêmes on

*) s. Art. Nature im Dictionn. philos.

a des absurdités à dévorer.“ Von diesem seinen Standpunkt aus hat Voltaire oft den Atheismus seiner Zeit bekämpft, besonders in dem betreffenden Artikel des Dictionnaire philosophique und in seinem philosophischen Romane „Jenny oder der Gottesleugner und der Weise.“ —

Ist Voltaire dennoch oftmals selber den von ihm verworfenen Atheisten zugezählt, so traf ihn darin nur das Schicksal der Mißdeutung, das böser Wille oder Unverstand nicht selten Denen bereitete, die ihre Meinung der öffentlichen Meinung Preis gaben. Schon Voltaire selbst hat diesen Vorwurf hören müssen, unter Anderen von einem Priester Desfontaines, der ihm zu vielem Dank verpflichtet war und seinen Dank mit einer Unzahl kleiner Flugschriften gegen ihn bezahlte. Voltaire selbst hat sich vertheidigt und konnte es mit Recht, denn der Glaube an einen Gott, als Urgrund der Welt, hat nie in ihm gewankt; so unsicher er auch zu verschiedenen Zeiten über die Eigenschaften dieses höchsten Wesens sich ausgesprochen hat. Gott ist allmächtig und allweise und Grund der Weltordnung, das steht ihm fest; ob aber Gott die Welt aus Nichts geschaffen, er bekennt es nicht zu wissen. Manchmal scheint er geneigt, es nicht zu glauben. Wenn Gott heute noch nicht geschaffen und morgen zu schaffen anfängt, hat Gott sich dann nicht geändert und reimt sich das mit seiner ewigen Unveränderlichkeit? Fragt Voltaire also, dann meint er die Welt sei gleichfalls ewig, allein sie sei das Unthätige und Gott allein das Thätige, das

ewig die Gesetze seines Thuns in diesem wandelbaren Unthätigen sich verwirklichen lasse. Die Gesetze ändern nie, aber wohl der bewegliche Stoff, in dem sie wirken. Denkt Voltaire so, dann sucht er auch den Anfang der Bibel demgemäß zu deuten, das Schaffen in der Genesis heißt ihm dann so viel wie machen. — Ob Gott getrennt sei von der Welt und wo dann, oder ob Gott das Wesen aller Dinge in Allem sei; das bekennt er einmal nicht zu wissen, und ein ander Mal scheint es ihm doch gar zu seltsam, Gott in allem Sein zu denken, so daß, wenn wir Brod essen, Gott sich selber ißt, wenn er uns zürnt, er mit sich selber eifert. —

So schwankt er in seinen Gedanken über Gottes Wesen hin und her; und nur noch Eines steht ihm fest, daß Gott alleiniger Gott ist. Sein Grund dafür ist einfach; zwei allmächtige Wesen müßten ja die Einheit der Welt zerstören und die Einheit der Welt gilt ihm durch Newton als bewiesen. Für alle anderen Gott beigelegten Eigenschaften hat Voltaire Anfangs nur ein: Das weiß ich nicht. Erst später, wie schon gesagt, legt er ihm auch die Gerechtigkeit bei. Auch liebt er Gott, aber seiner Grundanschauung gemäß wie man den Künstler in dem Kunstwerk lieb gewinnt*). Die Kunst der Welt, diese wie er meint von ihm erfundene Idee, ist die Angel seines Glaubens an Gott. „Die Welt ist ein bewundernswerthes Kunstwerk, so muß es einen Künstler geben, der noch

---

*) s. Art. Amour de Dieu im Dictionn. phil.

bewundernswerther ist; die Vernunft zwingt uns ihn zuzulassen, der Wahnwitz unternimmt ihn zu beschreiben. Ich weiß daß er ist ohne zu wissen was er ist; beschränken wir uns daher seine Werke zu erforschen." Er hofft mit seiner Vernunft im Gebiete der Wahrscheinlichkeiten noch etwas vorzurücken; hofft, wenn es ihm nicht gelingt Gott zu erreichen, deswegen nicht verdammt zu werden. —

Voltaire stützte seinen Glauben an den ewigen Künstler auf die Wahrnehmung der Zweckmäßigkeit in der Natur. Wie heute so auch damals, entgegneten die Materialisten und Atheisten, es gäbe keinen Zweck in der Natur, Nichts sei bezweckt in ihr und jede Erscheinung nur Folge einer Stoffbewegung. Der Krebs schneidet, weil er Scheeren hat, nicht bekam er die Scheeren damit er schneide, so meinten sie. Gar oft hat Voltaire die falsche Anwendung der Zweckursachen verspottet, aber eine gesunde konnte er nicht verwerfen *). Er spottet über die, denen die ganze Natur zum Zweck der Menschen geschaffen scheine, über den M. le Prieur, der in seinem Spectacle de la nature dargestellt, wie Ebbe und Fluth gemacht sei, damit die Schiffe um so besser in die Häfen einlaufen könnten und damit die Bewegung das Seewasser vor dem Faulwerden schütze. Ebenso gut meint Voltaire, hätte er beweisen können, die Beine seien für die Stiefel, die Nase für die Brillen geschaffen. In seinem Gedichte „über den Menschen" führt Voltaire einen Esel redend ein. „Der Him-

*) s. Art. Causes finales im Dictionn. philos.

mel hat die Erde für uns gemacht, sagt dieser, der Mensch ist unser Sklave, er wartet uns, beschlägt uns, er striegelt uns und badet uns, er kommt unsern Wünschen zuvor, baut unser Serail und leitet unsre Vergnügen." So spottet er über die Eitelkeit des Menschen, der meint die Welt sei nur für ihn gemacht, aber über die falsche Zweckanwendung will er die wahre doch nicht fahren lassen. Nicht sagen zu wollen, daß das Auge zum Zwecke des Sehens, das Ohr zum Zwecke des Hörens, der Magen zum Zwecke des Verdauens da sei, das scheint ihm albern. Er glaubt, ein so großer Zweifler er sonst auch sei, der Apfelbaum sei gemacht um Aepfel zu tragen, wie die Uhr um die Stunden zu zeigen. Thöricht angewandt erscheint ihm der Begriff des Zweckes nur da, wo man zufällige Verhältnisse durch ihn verbindet. Zweckbeziehungen können nur auf bleibenden allgemeinen Verhältnissen beruhen; dann aber sind diese nicht ohne sie zu denken und Gott ists, der diese Zwecke setzt. Im Grunde der Natur ist daher überall ein Zweck, den Gott gegeben. Gott ist ihr Künstler.

Man wird begierig sein zu wissen, wie Voltaire diese große Kunst der Welt mit seiner Ansicht in Einklang setzte, daß sie voll Uebel sei. Man sollte meinen, anstatt die unbewiesene Unsterblichkeit zu glauben, hätte Voltaire mit seinem Pessimismus ja viel leichter Gottesleugnung vereinen können. Man hat darin nicht Unrecht, auch sagte Voltaire es selbst, daß von dieser Seite die Annahme Gottes stets die gefährlichsten Angriffe habe erfahren müssen.

Wer Voltaire für einen Gottesleugner hielt, der that es weil er aus seinem Pessimismus die Folgerung zog, die Voltaire selbst niemals gezogen hat. Wer dies beachtet, der muß gestehen, daß sein Gottesglaube ihm fester im Herzen muß gewurzelt haben, als man oftmals glauben sollte. Mit Erstaunen vielleicht liest Mancher, wie heftig sich Voltaire gegen diese Folgerung ausgesprochen hat. Er klagt, daß Boullanger, dem man damals fälschlich ein Buch „das enthüllte Christenthum" zuschrieb, durch die Grausamkeit der Menschen sich habe bisweilen verleiten lassen an der Vorsehung zu zweifeln. „Kein Vorwand, sagt er in einer Schrift über Rabelais und andre Freidenker, kann den Atheismus rechtfertigen. Und wenn alle Christen einander erdrosselt hätten, wenn sie die Eingeweide ihrer im Glaubensstreit getödteten Brüder verschlungen hätten, wenn auch nur ein Christ übrig geblieben wäre; er müßte doch noch im Anblick der Sonne das ewige Wesen erkennen und verehren. Er könnte in seinem Schmerze sagen: Mein Vater und Mutter waren Ungeheuer, aber Gott ist doch Gott." — Müssen wir doch an den Architecten glauben, der ein Haus gebaut, sagt er anderwärts, selbst wenn unser Blut im Hause fließt und das Haus über uns einstürzt. Die Existenz des Baumeisters beweist das Haus, das nicht aus Stein und Mörtel von selbst sich kann zusammenthun. Ob aber der Baumeister schlecht gebaut, ob ich ihn tadeln muß, das ist eine andere Sache.

Glaubt Voltaire nun bei dem vielen Leid den Baumeister der Welt nicht tadeln zu dürfen; so müssen wir

wohl fragen, weshalb denn nicht? — Den Menschen will er für toll erklären, der, wenn er ein Automat gemacht, das wundervoll die Flöte bläst, sein Werk im selben Nu zerstört; warum denn Gott nicht, der, wie er selbst sagt, doch überall in der Natur, was er geschaffen, auch bald vernichtet? — Auch hier verwickelt Voltaire sich in Widersprüche. Einmal bekennt er die Wege des Ewigen nicht erkennen zu können. „Das Uebel ist da, und Gott ebenfalls in meinem Innern; ich achte Gott, aber ich liebe das Universum und darum klage ich. Beides ist in mir, wie's zu vereinigen, das weiß ich nicht." So ist der Gedankengang in seinem Gedichte: le désastre de Lisbonne. Hier flüchtet er mit seinem Hoffen in die Unsterblichkeit. — Ein ander Mal*) sucht er es doch zu reimen, aber er gesteht, mit Zittern, aus Scheu etwas Systematisches zu sagen. Und was sagt er? nicht viel Anderes, als was er an Leibnitz bekämpft hatte. Er meint, die Ordnung überwiege doch; denn sähe es auch bunt auf unsrer Erde aus, so gehe doch die Sternenwelt in ewiger Regelmäßigkeit auf ihren Bahnen, verbreite sich doch das Licht nach ewig ungestörten Gesetzen. Und, fragt er, erscheint nicht auch das Uebel auf Erden als Bedingung des Guten? Nur ein Vollkommnes kann es geben, die irdischen Dinge mußten unvollkommen sein; wir müssen Schmerz empfinden können, um durch ihn vor Gefahren gewarnt werden zu können. Liegen doch gerade am zerstörenden Aetna die blü-

---

*) In s. Dialogues d'Evémère.

henden Campagne. Nur soll man nicht sagen, daß Alles gut sei, dann will er auch nicht behaupten Alles sei schlecht; denn Gott sei nicht böswillig. Das Böse und Gute sei unter uns Menschen ziemlich gleich vertheilt, ein Jeder habe sein eigenes Päckchen von Beiden voll. —

Viel anderes hatte in der That auch Leibnitz nicht gesagt, er sagte es nur systematischer. Der Unterschied bei Beiden scheint darauf hinaus zu laufen, daß Leibnitz das vorhandene Leiden etwas zu gering, und Voltaire etwas zu hoch anschlug, daß Leibnitz seine Erklärungen mit breiter Zuversicht und Voltaire mit heimlichem Zweifel aussprach. Das sind allerdings Unterschiede der Ansicht von Voltaire und Leibnitz; aber der scharfe Widerspruch zwischen Beiden ist verschwunden und wir haben dafür Voltaire im Widerspruch mit sich selbst. —

Will man die Erklärung zu diesem Widerspruche haben, so suche man sie einfach darin, daß Voltaire über seine Ansichten alt ward. Mit Recht unterschied Nisard in seinen kürzlich in Paris gehaltenen Vorlesungen, zwei Epochen in Voltaires Religion der Humanität. Die erste dauerte von 1732—1752. In ihr schrieb er seine genannten discours sur l'homme, die als eine Vertheidigung des Optimismus angesehen wurden. In dieser Epoche bekämpfte er die misanthrope Ansicht Pascals, der sich in der Welt wie auf einer öden Insel verlassen vorkam. Voltaire wies ihn auf Paris und London hin, Städte die keiner öden Insel gliche, wo die Menschen glücklich lebten, so weit es mit der menschlichen Natur sich

überall vertrage. Er sieht keinen Grund an Allem zu verzweifeln, weil Gott uns versagte in seine Weltgeheimnisse zu blicken; könne man doch eben so gut verzweifeln nicht vier Beine und zwei Flügel zu haben. „Warum, sagt er, sollen wir uns unser Dasein zum Ekel machen! unsere Existenz ist nicht so elend wie man uns glauben machen will. Die Erde wie ein Gefängniß und uns wie die Verbrecher darin zu betrachten, ist die Idee eines Fanatikers. Glauben, daß die Welt ein Schlaraffenland ist, wo man nur Lust haben soll, ist der Traum eines Sybariten. Denken, die Erde, die Menschen, die Thiere seien was sie nach der Ordnung der Vorsehung sein sollen, kommt, meine ich, einem Weisen zu.“ —

Von 1754 an schlägt Voltaire um, er vertieft sich in den Pessimismus. Es ist nicht zu leugnen, daß die unglückliche Zerstörung Lissabons durch das Erdbeben für diese Umwandlung von großem Einfluß war. Das unverschuldete Leiden so vieler Menschen ging Voltaire nahe und vor Allem verdroß es ihn, daß man auch damals wagte dies Unglück als Strafgericht Gottes zu bezeichnen, wie man noch jüngst in Frankreich bei Gelegenheit der trostlosen Ueberschwemmungen zu thun beliebte. Gegenüber solchen Deutungen der göttlichen Vorsehung, von denen man kaum zu sagen weiß, ob ihre Thorheit oder Vermessenheit größer ist, sind Voltaires Verse:

Lisbonne qui n'est plus eut-elle plus de vices
Que Londres, que Paris, plongés dans les délices?
Lisbonne est abymée et l'on danse à Paris! —

noch stets am Platze. — „Wenn Pope, schrieb Voltaire zu der Zeit, in Lissabon gewesen wäre, hätte er zu sagen gewagt: Alles ist gut. Matthieu Gareau sagte es doch nur, wenn er nicht auf die Nase gefallen war.“ — In dieser zweiten pessimistischen Epoche schrieb Voltaire seinen Essai sur les moeurs, sein Gedicht le désastre de Lisbonne, seinen Candide, mit dem er den pessimistischen Höhepunkt erreichte. Voltaire war damals sechzig Jahre; wir wissen ja, das Alter neigt dem Trübsinn zu, wo die Jugend oft die heiterste war; rechnen wir Voltaire diesen Widerspruch der Zeit nicht all zu hoch an. Wir würden ihn an vielen Menschen finden, wenn Viele wie Voltaire schreiben, wenn ihre Klagen nur Druck und Verleger finden könnten. —

Noch einmal frage ich, hat Voltaire mit seinen Klagen den Ueberdruß am Leben wohl erhöht? — Im großen Ganzen glaub ichs nicht. Die Meisten dachten, wie Voltaire, als er jünger war. Der Mensch liebt es als Pessimist zu reden, als Optimist zu leben: „On aime à murmurer, sagte Voltaire 1738, il y a du plaisir à se plaindre; mais il y en a plus à vivre“; und: „il faut qu'il y ait plus de bien que de mal dans ce monde, puisqu'en effet peu d'hommes souhaitent la mort.“ Das Voltaire diesen Zug der menschlichen Lebenslust auch später nicht vergessen, zeigen einige Verse aus der „Zerstörung Lissabons:

Le monde, ce théâtre et d'orgueil et d'erreur,
Est plein d'infortunés qui parlent de bonheur;

Tout se plaint, tout gémit en cherchant le bien-être:
Nul ne voudrait mourir, nul ne voudrait renaître.

Voltaire kennt 1756 das Menschenherz nicht schlechter als ehemals, er weiß sehr wohl, wie oft die Klage dem Menschen auf der Lippe, die Lust im Herzen sitzt. Aber im Alter läßt er die Schale der Lust nur durch die Hoffnung auf das Jenseits sinken. Die meisten Menschen klagen mit ihm und trösten sich mit ihm durch Genuß oder Hoffnung je nach dem Alter. Sie nehmen von Voltaire nichts Anderes auf, als was sie selbst bereits empfinden. Der wahre Ueberdruß am Leben ist selten und erliest sich nicht aus fremden Büchern. Zweifelsohne hat Voltaire hie und da in kranken Seelen bedrückte Stimmungen wach gerufen; aber die Schuld trägt niemals er allein, er war nicht die Ursache eines schon vorhandenen Irrthums. Den kranken Rousseau hat Voltaire mit seinem Pessimismus also verletzt. —

Voltaire hatte sein Gedicht „die Zerstörung Lissabons" an ihn geschickt. „Statt mich zu trösten, wie ich erwartete, schreibt dieser ihm darauf, haben Sie mich nur betrübt; man mögte sagen, Sie hätten gefürchtet, ich sähe nicht wie unglücklich ich bin. Sie glaubten, wie es scheint, mich zu beruhigen, indem Sie mir bewiesen, daß Alles schlecht sei. — Pope's Gedicht lindert meine Leiden und bringt mich zur Geduld; das Ihrige verbittert meine Pein, ruft Murren wach, und indem es mir Alles nimmt außer einer unerschütterlichen Hoffnung — bringt es mich zur Verzweiflung." — „Es handelt sich nicht darum, ob wir

leiden, sondern nur, ob es gut war, daß die Welt wurde und ob unsre Leiden unvermeidlich waren in ihrer Ordnung. Man muß nicht sagen, Alles ist gut, sondern das All ist gut. Dann ist es klar, daß kein Mensch dafür noch dagegen directe Proben geben kann, da Niemand das ganze All überschaut. Wir können nicht den Glauben an Gott durch den Optimismus beweisen, aber wir nehmen an, daß Alles zum Besten diene, weil wir Gott glauben." Diesen seinen Brief sur la Providence schickte Rousseau an Voltaire, der nie darauf antwortete. Warum wohl nicht? — weil er im Grunde gar nicht anders dachte. Rousseau glaubte die Sache Gottes angegriffen und Voltaire wollte im Grunde nur die sich spreitzende Menschenweisheit geißeln, die für Alles die zureichende Ursache zu wissen meinte.

Fast scherzhaft tritt die Grundverschiedenheit der beiden Männer bei dieser Gelegenheit hervor. Klagt Voltaire so, daß seine Klage fast wie ein Hader mit Gott erscheint, so wird Rousseaus Klage zum Hader mit der menschlichen Gesellschaft. „Solche Erdbeben, sagt Rousseau, schaden den Thieren und den Wilden wenig. Würden wohl so viel Tausende ums Leben gekommen sein, wenn nicht die Civilisation so viel Tausende in einer großen Stadt zusammengetrieben und so viel hohe Häuser gebaut hätte? Sollen wir uns einbilden, die Natur müsse unsrer Laune gehorchen, sollen wir um der Erde irgendwo ein Beben zu verbieten, nur eine Stadt dort hinzubauen nöthig haben?" So hat ein Jeder von ihnen seine

Grille, ein Jeder übertreibt in seiner Weise, aber im Fond der Ansicht sind beide so verschieden nicht. —

Dies gilt für ihre ganze religiöse Verschiedenheit nicht minder. Es ist dies neuerdings vom Philosophen Bartholmèß in Straßburg, in seiner kritischen Geschichte der religiösen Ansichten unsrer neuen Philosophie, mit Unrecht anders dargestellt. Bartholmèß behauptet, Rousseau habe vor Voltaire die Hoffnung des ewigen Lebens vorausgehabt. Wir sahen, daß dies nicht begründet ist. Voltaire sowohl wie Rousseau haben nur drei Glaubenssätze, Gott, sittliche Freiheit und Unsterblichkeit; sie drücken sich verschieden aus, aber der Grund bleibt derselbe. Sie beide sind dadurch als Theisten und Anhänger der natürlichen Religion gekennzeichnet.

Auch Rousseau ruft uns zu „blickt in das Schauspiel der Natur, hört auf die innere Stimme, hat Gott nicht euren Augen, eurem Bewußtsein, eurem Urtheil Alles gesagt?“ „Und wenn Gott ist, so ist Gott weise, mächtig und gerecht; und ist er weise und mächtig, so ist Alles gut gemacht; und ist er gerecht und mächtig, so ist meine Seele unsterblich; und wenn meine Seele unsterblich ist, so sind dreißig Jahre meines Lebens ein Nichts für mich und meine Leiden vielleicht nothwendig für die Erhaltung der Weltordnung.“ „Ich weiß, daß die Welt regiert ist durch einen mächtigen weisen Willen, ich fühle es; und Dies ist mir wichtig. Ob aber die Welt ewig war oder einmal geschaffen ist? ob es ein oder zwei Grunddinge giebt, Stoff, oder Geist und Stoff, das weiß ich

nicht und kümmert mich auch nicht, denn gern entsage ich müßigen Fragen, die meine Eitelkeit zum Lösungsversuch anstacheln mögen, die aber nutzlos sind für meine Sittlichkeit und zu hoch für meine Vernunft." — Und als ihm darauf der Erzbischof von Paris, de Beaumont, vorwarf, er sage ja in einem Athem, daß er Gott nicht erkenne, und spreche doch von seinen Eigenschaften; da erwiederte Rousseau, er hätte gut sagen, Gott sei so, er fühle es nur, er spräche es aus, er begriffe es darum nicht besser. „Und am Ende, sagt er, je mehr ich mich anstrenge, sein ewiges Wesen zu beschauen, um so weniger begreife ich es; aber es ist da und das genügt mir; je weniger ich Gott begreife, um so mehr bete ich ihn an!" „Ich will ihn, ich hoffe auf ihn!" Jedermann weiß, wo diese Worte zu finden sind, ich begnügte mich daher in einigen Zügen an dieselben Gedanken in Rousseaus Munde zu erinnern, die wir vorhin von Voltaire hörten. Suchte Voltaire Gott besonders aus der Natur zu beweisen, so Rousseau aus dem Gefühl. Das ist ihr Unterschied. —

Was endlich Voltaires und Rousseaus Stellung zum Christenthum betrifft, so ist darüber entweder sehr viel zu sagen oder wenig. Sehr wenig, wenn es nur darauf ankommt zu zeigen, daß sie das geoffenbarte Christenthum verwarfen, sehr viel, wenn man die Weise schildern will, wie sie das Christenthum bekämpften. Tritt Rousseau auch mit seiner eigenen Meinung geradezu heraus, so ist doch seine eigene Meinung hier so und dort ganz anders ausgesprochen und entschlüpft daher dem sicheren Blicke.

Bald sagt er sie uns rund heraus, bald hüllt er sie in Bilder und in Phrasen, die den Sinn verdecken. Bald nennt er Christus geradezu nur den besten und liebenswürdigsten der Menschen; bald nennt er ihn den Blitz aus Gottes Geist und meint, wenn Sokrates Leben und Sterben schon das eines Weisen sei, so offenbare uns Christus Leben und Sterben das eines Gottes. Bald leugnet er die Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung, hält ihre Annahme selbst für verwerflich, und bald erkennt er doch in der Verbreitung des Christenthums, sowohl was seine erste Einsetzung, als seine Verkündigung betrifft, die Offenbarung einer besonderen göttlichen Einwirkung.

„Wie konnte das Verständniß Dessen, sagt er, was allen Menschen Noth thut, an eine Kenntniß gebunden sein, die nicht ein Jeder aus sich selbst zu schöpfen vermögte? Ich soll hebräisch, griechisch wissen müssen, um Das zu kennen, was ich glauben soll? Und was mein Heil ausmacht in diesem und in jenem Leben, das soll vom Zufall meiner Geburt abhängen? Nein; ich glaube an die Vorsehung, Unsterblichkeit und mein Gewissen; zu diesem Glauben gelangen alle Menschen mit eignen Kräften, wenn sie nur darnach ringen wollen. Von allem Anderem weiß ich Nichts und lehrt mich auch kein Offenbarungsdogma Etwas, das stets nur Unbegreifliches jedem Glauben hinzuthat und Feuer und Schwerdt statt Frieden brachte.“ Und doch fügt Rousseau hinzu, sei seine Vernunft vielleicht nur zu schwach, den Werth der Offenbarung einzusehen und nur so lange, bis seine Vernunft gestählt

sei, bittet er sich aus im Punkte der Offenbarung bei seinem ehrerbietigen Zweifel stehen bleiben zu dürfen.

Auf diesem Standpunkt steht auch sein Priester in Savoyen. „Was anfangen in Mitten aller dieser Widersprüche?“ läßt er diesen fragen, nachdem die möglichen Einwürfe gegen die Einheit der Bibel vorgebracht sind. „Immer bescheiden sein und umsichtig, mein Kind — ist die Antwort — in Schweigen verehren, was man nicht zu verwerfen, nicht zu begreifen weiß, und sich demüthigen vor dem großen Wesen, das ganz allein die Wahrheit kennt. Das ist der Zweifel, an dem ich wider Willen stehen blieb.“ In diesem heiligen Respekt vor Dem, was er noch nicht begreift, liest der Priester die Messen, die er nicht begreift, und giebt die Sakramente, deren Wirkung und Wesen er nicht begreift oder nicht im Sinne der Kirche auffaßt, in deren Dienst er steht, er bescheidet sich mit Glaubensanstrengung Gebete herzusagen, die er noch mal zu glauben hofft. Das ist der doute respectueux, den Rousseau seinen Pfarrern und seiner Zeit empfehlen will; für uns das Ideal der Halbheit, von dem wir mit Bedauern die Spuren auch in unsrer Zeit bemerken, und das wir als Ideal unsittlicher Heuchelei verwerfen müssen. Man soll das Recht des Zweiflers achten, daß seine bürgerliche Stellung unangefochten bleibe; aber man muß zugleich das Recht der Kirche achten, die nicht will, daß solche ehrerbietige Zweifler sie vertreten. Man kann den Kampf der Wahrheit fordern, muß aber doch zugleich verlangen, daß er von allen Seiten aufrichtig sei. —

Mit dieser Forderung bricht unsere Zeit über Voltaire noch mehr den Stab als über Rousseau. Der letztere trat doch mit seinem eigenen Ich hervor, und schwierig ist es nur das eigentliche Wesen zu fassen, weil man vom Schein eines absichtslos wechselnden Farbenspiels getäuscht wird; Voltaire dagegen trat in seinem Kampfe gegen das Christenthum niemals mit offenem Visir heraus. In vielen Schriften verbreitete er die Zweifel der englischen Freidenker, oftmals mit dem hinzugefügten Bedauern, daß solche Geister sich verleiten ließen, auch die Wahrheiten der christlichen Religion anzugreifen; aber nirgend tritt es, wie schon Walch in seiner Kirchengeschichte sagte, in deutlichem Zusammenhange hervor, was er als christliche Wahrheit ansehen wollte.

Man sagt, er habe der christlichen Religion ja offen den Vernichtungskampf geschworen, der Refrain seiner Briefe an Dalembert und Damilaville: Écrasons l'infame gelte ihr allein. Gerechtfertigt und bewiesen hat diese Meinung Niemand. Und Voltaire selber hat dieser Deutung widersprochen. In einem Briefe an Dalembert aus dem Jahre 1762 (28. Nov.) schreibt er, es gäbe „plus de combattants pour la superstition que la France n'a de soldats. Tout ce que peuvent faire les honnêtes gens, c'est de gémir entre eux quand cette infame est persécutante et de rire quand elle n'est qu'absurde. Ohne die Dispute über Transsubstantiation und Bulle wären weder Heinrich III, der IV, noch Louis XV gemordet. „C'est un bon arbre, disent les scélèrats dévots, qui a

produit de mauvais fruits; mais puisqu'il en a tant produit, ne mérite-t-il pas qu'on le jette au feu? Chauffez-vous en donc tant que vous pourrez, vous et vos amis. Vous pensez bien que je ne parle que de la superstition; car, pour la religion chrètienne, je la respecte et l'aime comme vous." Das Letzte bestätigt auch Dalembert in seinem Briefe vom 12. Januar 1763. —

In einem anderen Briefe an Damilaville vom 8. Februar 1768 schreibt er: „Mes chagrins redoublent par la quantité incroyable d'écrits contre la religion chrètienne, qui se succèdent aussi rapidement en Hollande que les gazettes et les journaux. L'infame Frèron, le calomniateur loger, et d'autres gens de cette espèce, ont la barbarie de m'imputer, à mon âge, une partie de ces extravagances, composées par de jeunes gens et par des moines défroqués. — Tandis que je bâtis une Eglise ou le service divin se fait avec autant d'édification qu'en aucun lieu du monde, tandis que ma maison est réglée comme un couvent, et que les pauvres y sont plus soulagés qu'en aucun couvent que ce puisse être; — on me fait auteur de cent brochures, dont quelquefois je n'ai pas la moindre connaissance. —

Ces livres malheureusement inondent l'Europe, mais quelle est la cause de cette inondation? il n'y en a point d'autre que les querelles théologiques, qui ont révolté tous les laïques. Il s'est fait une révolution dans l'esprit humain que rien ne peut plus arrêter:

les persécutions ne pourraient qu'irriter le mal. — On aurait prévenu cette révolution, si on avait été sage et modéré. Les querelles des jansénistes et des molinistes en ont fait plus de tort à la réligion chrétienne que n'en auraient pu faire quatre empereurs de suite comme Julien. — Il est certain qu'on ne peut opposer au torrent qui se déborde d'autre digue que la modération et une vie exemplaire. Pour moi, qui ai trop vécu, et qui suis près de finir une vie toujours persécutée, je me jette entre les bras de Dieu, et je mourrai également opposé à l'impiété et au fanatisme."

Was soll man nun sagen zu diesen brieflichen Aeußerungen an seine intimsten Freunde? Enthalten sie nur Trug oder enthalten sie auch Wahrheit? — Es ist wahr, daß Voltaire in Ferney für die Dorfbewohner eine Kirche baute, daß er seine Dienstleute je nach ihrem Glauben in die protestantische oder katholische Kirche gehen hieß; es ist wahr, daß seine Mildthätigkeit die dortigen Armen tröstete. Selbst Mazure, der ein Leben Voltaires schrieb und ihm sonst wenig günstig ist, sagt: „In seinem Testament vermachte er 300 Livres an die Armen, „wenn Arme da sind", fügte er hinzu. Gewiß dachte er nur an Ferney. Seine Freigebigkeit hatte durch Handel und Gewerbe die Armuth aus seinen Besitzungen längst verbannt." Wahr ist es auch, daß unzählige Schriften damals unter seinem Namen gingen, weil sein Name Leser anzog; und Schriften, deren Hinneigung zum Atheismus allerdings mit Voltaires Ansichten nicht stimmt. So soll auch ge-

rade die gottloseste Stelle der Pucelle in erster Ausgabe, der Spott über Christus, der dem heiligen Esel in den Mund gelegt wird, als er seine biblische Geschichte erzählt, nicht von Voltaire herrühren, sondern von dem ihm feindlichen Capuziner Maubert, der um ihm zu schaden nach aufgegriffenen Manuscripten mit vielen Fälschungen die Pucelle herausgab.

Wahr ist aber auch, daß Voltaire mehrfach um seiner Ruhe willen selbst solche Schriften ableugnete, die ganz entschieden sein Machwerk sind. Man hat daher Grund seinen Ableugnungen niemals unbedingten Glauben zu schenken. —

Bei solchem Stand der Dinge erscheint mir Eins als Pflicht der Redlichkeit, nämlich, daß Jeder, der Voltaires Spott verdammen will, auch zu beweisen im Stande sei, daß der verdammte Spott, der unter Voltaires Namen ging, auch wirklich von ihm herrührt. Sagen muß Der können, ob Friedrich der Große mit Recht von ihm behauptete: Quelque persécution, qu'il endurât de la haine théologique, il distingua toujours la religion de ceux qui la déshonorent. Vielleicht war Voltaire in seinem langen Leben nicht immer einer Meinung. In seiner Jugend schrieb er einmal in einem Gedicht (Epître à l'Uranie, 1722) zu Gott sich wendend:

Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer;

vielleicht hätte er nicht mehr so geschrieben, als er im Alter dem Abt Gaultier sein schriftliches Bekenntniß ablegte: „je déclare — que je me suis confessé à lui, et que

si Dieu dispose de moi, je meurs dans la sainte religion catholique où je suis né, espérant de la miséricorde divine qu'elle daignera pardonner toutes mes fautes, et que si j'avais jamais scandalisé l'Eglise, j'en demande pardon à Dieu et à elle. 2 mars. 1778." — Vielleicht trug nicht selten sein Witz und seine Spottsucht den Sieg über seine innere Meinung davon; vielleicht hatte er auch über Das, was Christenthum sei, aus Scheu vor aller systematischen Ergründung keine abgeschlossene Ansicht. Das Alles muß Der zuerst genau ermessen haben, der wagen will über Voltaires Glauben abzusprechen. Nur diese Prüfung, die noch fehlt, könnte ergeben, in welchen Grenzen Voltaire das Christenthum bekämpfte.

Daß er es bekämpfte, leidet keinen Zweifel, nur über das Wie und das Wieweit ist man im Dunkeln und kein gerechter Mensch wird leugnen wollen, daß zur gerechten Würdigung seines Inneren gerade diese Prüfung unbedingt nothwendig ist. Nur so viel tritt aus allen Schriften Voltaires deutlich hervor, daß er auf die Dogmen wenig hielt, daß er das Streiten um sie für die Ursache der schrecklichen Intoleranz ansah, die seine Zeit bedrückte und auch ihn überall verfolgte. In seinem Traité de la tolérance chap. XXIX (Vertu vaut mieux que science) sagt er geradezu:

Moins de dogmes, moins de disputes; et moins de disputes, moins de malheurs: si cela n'est pas vrai, j'ai tort.

La religion est instituée pour nous rendre heureux

dans cette vie et dans l'autre. Que faut-il pour être heureux dans la vie à venir? être juste.

Pour être heureux dans celle-ci, autant que le permet la misère de notre nature, que faut-il? être indulgent.

Ce serait le comble de la folie de prétendre amener tous les hommes à penser d'une manière uniforme sur la métaphysique. Qu'y-a-t-il en effet de plus fou et de plus horrible que de dire aux hommes: „Mes amis, ce n'est pas assez d'être des sujets fidèles, des enfants soumis, des pères tendres, des voisins équitables, de pratiquer toutes les vertus, de cultiver l'amitié, de fuire l'ingratitude, d'adorer Jésus Christ en paix; il faut encore que vous sachiez comment on est engendré de toute éternité; et si vous ne savez pas distinguer l'Omousion dans l'hypostase, nous vous dénonçons que vous serez brûlés à jamais; et en attendant, nous allons commencer par vous égorger?"

Im selben Sinne schreibt Rousseau: „Je suis chrétien, non comme disciple des prêtres, mais comme disciple de Jésus Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme et beaucoup insisté sur les devoirs, il prescrivait moins d'articles de foi que des bonnes oeuvres."

Das war ihre beiderseitige Grundanschauung, die sie mit allen anderen Theisten Deutschlands und Englands theilten, daß nicht die Dogmen, sondern die Moral den Kern des Christenthums ausmachen. — Diesen Einfluß schätzten Voltaire und Rousseau.

So deutlich dies ist, so wenig klar liegt es vor Augen, was sie im Uebrigen von den Lehren des Christenthums und seiner historischen Ueberlieferung gehalten, oder was und wie sie es verworfen haben. Nur einige Beispiele werden zeigen, wie selten man sich darüber eine richtige Vorstellung machte. Man würde sich nicht wundern zu hören, daß Rousseau der Freigeist die Wundergeschichten des alten und neuen Testamentes verwarf; aber man wird sich wundern das Gegentheil zu finden. Einen Menschen, der im Ernst die Möglichkeit der Wunder bezweifele, zu widerlegen, hält Rousseau nicht für der Mühe werth, nach seiner Meinung genügt es ihn als Verrückten einzusperren. So dachte Rousseau über ihre Möglichkeit; die zweite Frage ist, was er von ihrer Wirklichkeit gehalten. Die Antwort enthüllt eine Absurdität, die frivol wäre, wenn man in ihr anstatt eines sinnlosen Ernstes eine verunglimpfende Absicht erkennen könnte. Rousseau läßt die Wunder zu und sucht Erklärung in den Aeußerungen magischer Naturkräfte. „Tout ce qu'on peut dire de celui qui se vante de faire de miracles est qu'il fait des choses fort extraordinaires: mais qui est-ce qui nie qu'il se fasse des choses extraordinaires? — J'en ai vu, moi, de ces choses-là, et même j'en ai fait... J'ai vu à Venise, en 1743, une manière de sorts assez nouvelle, et plus étrange que ceux de Préneste. Celui qui les voulait consulter entrait dans une chambre, et y restait seul, s'il le désirait. Là, d'un livre plein de feuillets blancs il en tirait un à son

choix; puis, tenant cette feuille, il demandait, non à voix haute, mais mentalement, ce qu'il voulait savoir. Ensuite il pliait sa feuille blanche, l'enveloppait, la cachetait, la plaçait dans un livre ainsi cachetée: enfin après avoir récité certaines formules fort baroques, sans perdre son livre de vue, il en allait tirer le papier, reconnaître le cachet, l'ouvrir, et il trouvait sa réponse écrite. Le magicien qui faisait ces sortes s'appelait J. J. Rousseau. Je me contentais d'être sorcier, parce que j'étais modeste; mais si j'avais eu l'ambition d'être prophète, qui m'eût empêché de le devenir? .... Le cabinet de M. l'abbé Nollet est un laboratoire de magie, les récréations mathématiques sont un recueil de miracles; que dis-je? les foires même en fourmillent: les briochés n'y sont pas rares. Le seul paysan de Northollande, que j'ai vu vingt fois allumer sa chandelle avec son couteau, a de quoi subjuguer tout le peuple, même à Paris: que pensez-vous qu'il eût fait en Syrie? — On vient de trouver le secret de ressusciter des noyés; on a déjà cherché celui de ressusciter des pendus: qui sait si, dans d'autres genres de mort, on ne parviendra pas à rendre la vie à des corps qu'on en avait crus privés? ... Au reste, quelque frappant que pût me paraître un pareil spectacle, je ne voudrais pour rien au monde en être témoin; car que sais-je ce qui en pourrait arriver? Au lieu de me rendre crédule, j'aurais grand' peur qu'il ne me rendit que fou." (Lettres de la Montagne.) — Wenn Rousseau die Wun-

der also deutet und ohne Absicht eine Blasphemie zu sagen das dem Glauben Heilige mit albernen Jahrmarktskünsten zusammenstellt, dann doch neben der Schönheit der christlichen Lehre und der Tugend ihrer Jünger die Wunder als den dritten Punkt ansieht, der bezeuge, daß die christliche Offenbarung eine göttliche sei; — so begreift man kaum noch die Verwahrlosung seines Geistes. Kein freier Denker wird solche Verworrenheit achten und kein Gläubiger die Wirkung solcher Thorheit fürchten wollen. — Die wahre Kenntniß Rousseaus zertrümmert jede Illusion der falschen Bilder, die von ihm verbreitet sind. —

Auch Voltaire werden Viele anders finden, als sie aus ihrer Kunde vom Hörensagen ihn erwarteten. Man faßt ihn nirgend recht, mit vorsichtigen Wendungen entschlüpft er uns beständig. Dem Worte nach spricht er gar oft als Christ, sitzt Ironie dahinter, so ist sie oft so fein, daß Viele darüber hinlesen werden, ohne sie zu verstehen. Wer von dieser Weise ein Beispiel will, der lese was er im Dictionn. philosoph. über die Geschichte des établissement des christianisme schrieb, man hat es hier sicher mit Authentischem zu thun. Voltaire beginnt den Aufsatz mit der Bitte, Gott möge ihn bewahren das Profane mit dem Heiligen zu vermischen, und wiederholt erklärt er dann, daß er nur die menschlich historische Seite der Ausbreitung des Christenthums betrachten wolle. Daher lehnt er es ab die Wahrheit der Wunder zu besprechen; nur Das bemerkt er, daß selbst, wenn ihre Wahrheit constatirt sei, für die Göttlichkeit der Lehre Nichts bewie-

sen sei, denn das sei nirgend vom neuen Testamente in Abrede gestellt, daß auch vom bösen Zaubergeist besessene Juden und Heiden die Macht hatten Wunder zu thun. Die englischen Freidenker, sagt er im Art. Miracles, hätten die Realität der neutestamentlichen Wunder bezweifelt, weil die Wunder des alten Testamentes so viel häufiger und bedeutender erschienen. „C'est ainsi que raisonnent ces hommes téméraires qui ayant à la fois l'esprit faux et audacieux, osent juger les oeuvres de Dieu, et n'admettent les miracles de l'ancien Testament que pour rejeter ceux du nouveau." Er überschreibt ein Kapitel, in dem er von einigen englischen Freidenkern spricht: ceux, qui ont eu la témérité impie de nier absolument la réalité des miracles de J. Christ und sagt: c'est à regret, c'est en tremblant que je rapporte ces passages. — In erst genannter Abhandlung sagt er von der göttlichen Sendung Christi: ce fut dans ces temps préparés par la divine Providence, qu'il plut au Père éternel d'envoyer son fils sur la terre; mystère adorable et incompréhensible auquel nous ne touchons pas. Scheinbar verläßt er dieses Dogma unangetastet; erst später führt ihn die Geschichtserzählung des oekumenischen Concils zu Nicaea darauf zurück. Erst hier, erzählt er, seien 299 Bischöfe gegen 18 übereingekommen, die Lehre von der göttlichen Natur Christi als eine christliche anzusehen, indessen wären nach dem Berichte zweier Patriarchen von Alexandrien 2000 nicht dort versammelte Priester entgegengesetzter Meinung gewesen, auch habe die gegnerische

Lehre auch später noch Vertreter in der katholischen Geistlichkeit gehabt. Nachdem er von der Erlösung gesprochen, erwähnt er, trotzdem habe Gott noch den größten Theil des Menschengeschlechtes dem Irrthum, Verbrechen, dem Teufel zum Raub gelassen. „Cela paraît une fatale contradiction à nos faibles esprits; mais ce n'est pas à nous d'interroger la Providence; nous ne devons que nous anéantir devant elle.“ — Bisweilen vertheidigt er selbst den Satz: „hors de l'Eglise point de Salut“ und will nur, daß ihn der Einzelne nicht gegen den Einzelnen im irdischen Leben geltend mache.

Man sieht aus allen diesen Beispielen, mit wie großer Vorsicht Voltaire seine Ansichten über das dogmatische Christenthum in seiner geschichtlichen Besprechung desselben verhüllt hat; so vorsichtig, daß es wahrlich nicht leicht ist von Dem ein deutliches Bild zu gewinnen, was hinter dem Schleier steckt. Selbst Schriften, die unter falschem Namen von ihm erschienen, sind nicht kühner, nicht weniger vorsichtig. Was ist nun der Grund dieser Vorsicht? ists Klugheit, ists Furcht, ists Bosheit oder ists der Zustand eines umherschwankenden Geistes, der keinen festen Fuß zu fassen wagte? Was läugnete er, was nahm er an? Was verspottete er, was verehrte er? — Bis jetzt schwankte das Urtheil darüber hin und her. Walch verdammte Voltaire mehr als Rousseau und schob alle Schuld auf die katholische Religion, A. Nicolas (in seinem 1854 edirten Buch du protestantisme et de toutes les hérésies) nennt Voltaire zwar Satan français, verdammt aber

mehr noch Rousseau und schiebt alle Schuld auf die protestantische Kirche. Bartholmeß tadelt an Voltaire, daß er nicht einmal die geschichtliche Bedeutung des Christenthums zu würdigen wußte; und Nisard lobt, daß er trotz seines Zweifels diesen Werth erkannte, ja Bordas-Desmoulin sah darin sogar ein Zeugniß, das Voltaire wider Willen für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung abgelegt. — Begreiflich sind zwar diese Urtheilswidersprüche bei der Zweideutigkeit und Verstecktheit von Voltaires Auftreten; allein die überstürzten Urtheile sind nicht minder ungerecht, als Voltaires Kampfesweise mit geschlossenem Visir und falschen Waffen verwerflich ist, mag auch der Grund sein, welcher er wolle. Der offene Kampf allein ist edel, das umsichtige Urtheil allein gerecht. —

Soll aber unser Urtheil die Milde haben, die allein gerecht ist, so müssen wir uns wohl erinnern, in welcher Zeit scheußlicher oder lächerlicher Intoleranz Voltaire gelebt hat. Man erinnere sich der Schilderung des Druckes so vieler unglücklicher und doch gerechter Menschen, für die Voltaire hat kämpfen müssen. Man gedenke, daß Voltaire in einer Zeit lebte, wo man lächerlich genug war, es für religiös zu halten, die Pockenimpfung zu verwerfen; wo Buffon von der theologischen Fakultät der Sorbonne gezwungen wurde öffentlich zu widerrufen, was in seinen Ansichten von der Erdbildung der Bibel widersprechen sollte; wo die Wunder auf dem Grabe des heiligen Paris zum allgemeinen Skandal ausarteten, den die Polizei unterdrücken mußte; wo das Verhältniß des Pater Girard

und der de la Cadière ein öffentliches Zeugniß von der Sittenlosigkeit des Klerus geworden war; wo man die Jansenisten um ihrer Dogmen willen verfolgte und ihren Leichen keine Ruhe gönnte, in Spanien die Ketzer im Autodafet verbrannte und in Frankreich noch gesetzlich die Feier der Bartholomäusnacht beging; wo man auf Befehl des Erzbischofs von Paris den Sterbenden die letzte Oelung entzog, wenn sie keinen Beichtschein von Priestern, die den Jansenisten feind waren, vorzeigen konnten; wo Voltaire selber auf dem Todtenlager vom Abte zu St. Sulpice aus seinem Schlummer aufgerissen wurde, damit er bekenne was er von Christi Person gehalten habe, wo ihm auch nach dem Tode die Intoleranz der Priester, die ihn sein Lebenlang verfolgt, keine Ruhestätte gewähren wollte. Wer alles Dies bedenkt, der wird die Härte seines Urtheils mäßigen. —

„Nous n'avons senti pendant la révolution, sagt Madame de Staël, que le mal de l'incrédulité, et de l'atroce violence avec laquelle on voulait la propager; mais les mêmes sentimens généraux qui faisaient détester la proscription du clergé vers la fin du dix-huitième siècle, inspiraient cinquante ans plutôt la haine de son intolérance. Il faut juger les actions et les écrits d'après leur date.“ —

Und wenn am Ende die gewissenhafte Prüfung ergäbe, daß Voltaire mehr Christliches verwarf, als er mit Vorsicht deutlich sagte, so sollte doch Niemand je vergessen, daß allerdings zur Beurtheilung der Person die Thaten

6 *

der Menschenliebe mehr wiegen als die Annahme bestimmter Dogmen. Sagen wir hier mit Friedrich dem Großen: „Voyez, lequel est le plus chrétien, ou le magistrat qui force cruellement une famille à s'expatrier, ou le philosophe qui la recueille et la soutient; le juge qui sert du glaive de la loi pour assassiner un étourdi ou le sage qui veut sauver la vie du jeune homme pour le corriger: le bourreau des Calas ou le protecteur de sa famille désolée?" —

Machen wir Voltaire nicht zum Patriarchen allen Unglaubens, nicht zum Atheisten, weil er kein rechter Christ gewesen; bekennen wir, daß es sein Verdienst ist fühlbar gemacht zu haben, daß wir im Glauben mit dem Geiste kämpfen aber nicht mit dem Schwerdte verfolgen sollen; — und wenn er als Mensch vielfach geirrt hat, vergessen wir nicht, daß er als Mensch auch vielfach Gutes that. —

IV.

Die Sympathien oder Antipathien für oder gegen Voltaire und Rousseau werden immer mehr verschwinden, je mehr wir an unbefangener Schätzung des Strebens und der Ansichten beider Männer gewinnen. Wir erkennen, daß ihre Zeit nicht unsre Zeit gewesen, daß ihre Weise nicht mehr unsre Weise bleiben kann. Wir werden aufhören müssen sie zum Abgott oder zum Schreckbild unserer Parteiungen zu machen; und werden doch, sobald wir unbefangenen Geistes genug sind, die Größe ihrer Wirkungen auf ihre Zeit nicht verkennen, selbst wo wir ihre leitenden Motive nicht mehr theilen. Es ist nicht leicht das Große in dem Kleinen, das Wirkungsvolle im Schutte des Absurden aufzusuchen und zu verehren; allein nach überstandener Mühe ist eine solche gerechtere Schätzung dem bloßen Cultus großer Namen entschieden vorzuziehen. Der falsche Glanz kann eine kurze Freude bieten; allein wer wollte nicht gern solchen Glanz entbehren um der Enttäuschung zu entgehen; und wer, der solcher Täuschung lebt, wollte nicht gern die Wahrheit für sie eintauschen?

Ideen, die mächtig ihre Zeit ergreifen, treten fast immer in einem Gewande von Einseitigkeit, Verkehrtheit,

selbst Absurdität hervor, das spätere Zeiten ablegen müssen. Dies tritt bei dem Schwärmer Rousseau noch deutlicher hervor, als bei dem Kritiker Voltaire, der vorsichtig seine eigenen Blößen verdeckte. Wir werden mit Rousseau wünschen in unserm religiösen Gewissen frei zu sein; aber wir werden damit nicht die absurde Forderung zu einigen wissen, daß die Naturreligion zur Staatsreligion erhoben werde und Jeder, der sie nicht annehmen würde, verbannt und wer ihr untreu werde, zum Tode verurtheilt werden müßte, wie Rousseau fordert. Wir würden Rousseau nicht das Recht gewähren wollen Den gleich einem Verrückten einzusperren, der anders über die Möglichkeit der Wunder denkt als er. So werden wir auch anerkennen, daß in der Unnatur der damaligen geselligen Beziehungen sowohl wie der Erziehung das Hervorheben natürlicherer Forderungen von großer und guter Wirkung war, wir werden die Wirkung, die Rousseau durch extravagantes Hinweisen auf die Natur erzielt hat, als eine wohlthätige verehren und dennoch über Rousseaus Ausführung lachen können und in Rücksicht auf sie alle unsre Sympathien von seiner albernen Schwärmerei lossagen müssen. —

Wenn die Welt nach Rousseaus Wunsch gestaltet wäre, würden wir hier nicht versammelt sein. Das Wissen, das Forschen nach Erkenntniß wäre nicht für uns gemacht; und Bücher, auch seine Werke wären nie geschrieben. Allein die Bibel würde existiren; und wenn wir hier versammelt wären, so könnte es einzig sein um sie zu lesen. „Die Wissenschaften sind blühend heut zu Tage,

sagt Rousseau; Literatur und Künste glänzen unter uns; aber welchen Vortheil hat die Religion daraus gezogen? Man frage nur darnach die Menge der Philosophen, die stolz sich brüsten keine Religion zu haben. Unsere Bibliotheken sind überfüllt von theologischen Büchern; die Vernünftler häufen sich. Sonst hatten wir Heilige und keine Casuisten. Die Wissenschaft erweitert sich und der Glaube schwindet. Alle Welt will lehren gut zu thun und keiner lernen gut zu sein; wir insgesammt sind zu Doctoren geworden und haben aufgehört Christen zu sein. — Nein, nicht mit so viel Kunst und Zurüstung hat sich das Evangelium über den Erdkreis ausgedehnt und ist seine erquickende Herrlichkeit in die Herzen gedrungen. Das heilige Buch, das einzige das einem Christen nöthig ist, braucht nur durchdacht zu werden um in der Seele die Liebe zu seinem Urheber zu erwecken und den Willen seine Gebote zu erfüllen. Laßt alle jene weisen Bücher bei Seite, die nicht verstehen mich zu überzeugen, noch mich zu rühren. Werft euch nieder vor diesem Gott des Mitleids. So muß man dem Evangelium folgen und es predigen.“ —

Als man Rousseau den Einwand machte, die wissenschaftliche Einsicht in die Werke Gottes, Welt und Geschichte, müßte doch auch von dem Urheber dieser erkannten Herrlichkeit eine erhabenere und würdigere Vorstellung geben; fragt er erzürnt: „wie, also wir Alle müssen Philosophen werden, was nicht sein kann, um Den zu erkennen, ohne den Niemand sein kann?“ — Das Studium

des Weltalls, meint er, diene nur unsrer Eitelkeit, wir suchten nur die stolze Befriedigung, der Natur Gesetze vorzuschreiben; der Landmann dagegen verehre Gott und censire seine Werke nicht. Die Kraft ihn zu erkennen und seine Gebote zu verstehen, scheint ihm nicht an Wissen und Wissenschaft gebunden. „Hat nicht Gott selbst, sagt er, den sichersten Beweis dafür gegeben? Das damals unwissendste Volk ist sein Volk geworden, und nicht den Gelehrten, den einfachen Fischern und Hirten hat er die christliche Wahrheit offenbart. Die Wissenschaft war es, die das einfache Christenthum verdarb, unter dem Einfluß der griechischen Philosophie sind alle die christlichen Dogmen entstanden, die so viel Zwist in die Menschheit geworfen haben. Die Wissenschaft führt von der religiösen Wahrheit ab, nur unter den durch sie Gebildeten giebt es Atheisten.“ — Sollte man nicht eher glauben in diesem Plaidoyer einen Gläubigen zu hören, als Rousseau, den vermeinten Freidenker? —

Es wird noch schlimmer; nicht nur im Namen der Religion verurtheilt Rousseau die Wissenschaft und Bildung, er verdammt sie auch im Namen der Moral und wird zum Vorkämpfer einer fast thierischen Ignoranz. „Es ist wahr, sagt er, daß die Menschen, wie ich sie wünsche, fast den Thieren gleichen; allein was schadet's? man muß das bloße thierische Leben nicht allzusehr verachten, es bleibt doch immerhin noch besser einem Schaf zu gleichen, als einem schlechten Engel.“ Und glaube man nicht etwa, daß Rousseau in der Verstimmung trübseligen

Alters also dachte; mit Darstellung dieser Ansichten begann er vielmehr seine literarische Carriere in seinem acht und dreißigsten Lebensjahre.

Bis dahin war Rousseau in verschiedener Weise vom Leben hin und hergeworfen. Sein Vater, ein nicht ganz unbemittelter Uhrmacher, beachtete seine Erziehung nicht ohne Sorgfalt. Im vierzehnten Jahre wurde er zu einem Graveur in die Lehre gegeben; die Härte seines Herrn ließ ihn entfliehen. Er irrte in Savoyen umher, fand Aufnahme im Kloster Chambery, trat zur katholischen Religion über, die er später wieder verließ, entsprang aus dem Kloster und theilte mit einem savoyischen Landprediger sein dürftiges Brod. Der Bischof von Annecy empfahl ihn der Baronesse von Warens, die ihm nun Mutter, Freundin und Geliebte wurde. Mit ihr entzweit ging er im zwanzigsten Jahre nach Paris, um sich durch Musikunterricht und Copiren zu unterhalten. Durch Fürsprache wurde er Secretair des französischen Gesandten in Venedig, kam aber bald mit ihm erzürnt nach Paris zurück. Es ging ihm hier sehr kümmerlich, besonders als er nicht mehr für sich allein zu sorgen hatte. Er verband sich nämlich ohne allen Enthusiasmus mit seiner Gastwirthin; die Armuth galt ihm als Veranlassung seine Kinder dem Findelhaus zu übergeben. Unterrichtsstunden ernährten ihn, bis er eine einträgliche Commisstelle bei dem Generalpächter Dupin erhielt, in dessen Hause er die Bekanntschaft der damals bedeutenden Gelehrten und Schriftsteller machte. Dieser Umgang stachelte den Ehrgeiz Rousseaus,

er wünschte sich selbst auf dem Wege der Schriftstellerei hervorzuthun.

Da fiel ihm im Jahre 1750 die von der Akademie zu Dijon gestellte Preisaufgabe in die Augen. Es sollte die Frage beantwortet werden, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Veredlung und Reinigung der Sitten beigetragen habe. — Rousseau selbst erzählt in sehr romantischer Weise, wie ihm diese Aufforderung zu Gesichte kam. Auf dem Wege Diderot zu besuchen, der in Vincennes gefangen saß, durchblätterte er zufällig den Mercure de France und bemerkte jene Aufgabe. „Plötzlich, sagt er, fühlte ich meinen Geist von tausend Lichtstrahlen umflossen; eine Menge neuer Ideen traten vor meine Seele mit einer Gewalt und Confusion, die mich in eine unaussprechliche Unruhe versetzten; ich fühlte mich betäubt als wäre ich trunken. Heftiges Herzklopfen erdrückte mich. Der Athem versagte mir beim Gehen und ich sank nieder unter einen Baum der Allee; in dieser Erregung brachte ich eine halbe Stunde zu und als ich mich erhob, bemerkte ich, daß meine Kleidung von Thränen gefeuchtet war.“ — An diese Inspiration will Rousseau den Wendepunkt seines Lebens geknüpft wissen; er begann seine öffentliche literarische Carriere mit Beantwortung jener Preisfrage und die Akademie der Wissenschaft und Künste zu Dijon krönte seine Arbeit, die Wissenschaft und Kunst verneinte. —

Es meinten Manche, nicht jene romantische Inspiration hätte Rousseau zu seiner paradoxen Anfeindung aller

Bildung angetrieben; es sei vielmehr die Sucht gewesen etwas Ungewohntes zu sagen. Ja der Literarhistoriker La Harpe behauptete sogar, Rousseau habe eine Lobrede auf Kunst und Wissenschaft zu schreiben beabsichtigt, bis Diderot ihm gerathen einmal das Gegentheil zu vertheidigen, um Lärm und Aufsehen zu erregen. Wie viel an diesen beiden Erzählungen wahr und falsch ist, weiß ich nicht; allein so viel wird wohl wahrscheinlich sein, daß, wenn er jene Inspiration gehabt, sein innerer Hang zum Paradoxen trieb; und die Maxime, die Rousseau allen Gebildeten angedichtet, stets etwas Außergewöhnliches thun zu wollen, war gewiß im hohen Grade seine Maxime. Indessen war seine Schwärmerei für den Naturzustand, seine Abneigung gegen die Cultur zu sehr in seinem ganzen Wesen begründet, als daß ich den Ursprung jener Schrift der Laune eines Augenblicks allein zuschreiben mögte. —

Die Schrift erregte natürlich großes Aufsehen; Wissenschaft und Kunst geriethen in Aufruhr. Priester, Gelehrte, Künstler, selbst der den Wissenschaften und Künsten zugethane König von Polen, Herzog von Lothringen erhoben sich gegen Rousseau, der ihnen antwortete, und seine Meinung nicht zurücknahm. Jedem Einwand hatte er einen Grund entgegenzustellen. — Wies man ihn, der die kriegerischen Thaten der alten Zeit so sehr gepriesen hatte, darauf hin, daß eben die Sitten mildere geworden und also Kriegeslust und Kriegesmuth nicht mehr als höchste Tugenden erschienen; so sagte er, das eben sei es ja, was

er bedauere, daß wir unfähig geworden zu den Lastern, die aus Muth und Mannhaftigkeit herfließen, und dafür an heimlichen kraftlosen Lastern eine solche Fülle eingetauscht. —

„Tugend und Ruhm sind uns nur noch schöne Worte, unsre Handlungen zeigen sie nicht mehr. Die alten Politiker sprachen stets von Sittlichkeit und Tugend, die Politiker unsrer Tage nur von Geld und Handel. Wollte man heute auf der Straße über einen Menschen ausrufen: seht da den guten Menschen; Niemand würde den Kopf hindrehen; der weise Mann aber wird Aller Blicke auf sich richten. Man fragt nicht mehr, ob ein Mensch brav sei, man fragt nach seinen Talenten; man fragt nicht nach dem Nutzen eines Buches, man fragt ob es amüsant geschrieben. Tausend Preise setzt man aus für gute Reden; für gute Thaten keine. Vielleicht mißbraucht man den Namen Gottes weniger beim Fluchen, aber man entheiligt ihn durch Blasphemie. Man wird nicht mehr von seinem eigenen Verdienst so viel Rühmens machen, wie die Helden des Homer; aber man setzt dafür das Verdienst Anderer herab. Man wird seinen Feind nicht mehr gröblich beschimpfen; aber man wird ihn mit Schlauheit verleumden. Der Nationalhaß wird verschwinden; aber nur mit einer edeln Leidenschaft, der Vaterlandsliebe. An die Stelle der verachteten Unwissenheit tritt eine gefährliche Zweifelsucht. Gewiß wird es proscribirte Laster geben, aber andere wird man mit dem Namen der Tugend ehren.“ — Er haßt die gesuchte Einfachheit unserer Ge-

lehrten, die in mäßiger Zurückgezogenheit leben, um mit den Früchten ihres Geistes paradiren zu können. Das ist, sagt er, die erlangte Reinheit unsrer Sitten. So sind wir gut geworden. Der Kunst und Wissenschaft haben wir dies heillose Werk zu danken. — An die Stelle der alten Tugenden, der Einfachheit, Gastfreundschaft, Aufrichtigkeit brachten sie uns den Luxus und die falsche Höflichkeit. —

Kann auch der Luxus, wie nach Rousseau die Pracht der orientalischen Staaten zu zeigen scheint, ohne entsprechende Ausbildung von Kunst und Wissenschaft ausarten, so sind die letzteren nie ohne ihn. Der Luxus steigert den Unterschied von Reich und Arm, befördert Hofdienerei, Abhängigkeit, Neid und Eitelkeit und führt zur gänzlichen Auflösung. Wer wollte Rousseau hier nicht Recht geben, so lange er nur vom Uebermaß des Luxus sprechen wollte. Allein wer kann umhin zu lachen, wenn er hört, daß Rousseau ernsthaft behauptete, der Mensch, der zum ersten Male Sandalen trug, sei entweder ein schlechter Mensch gewesen oder — er habe einen kranken Fuß gehabt. Der Eitelkeit des Luxus steht eine Eitelkeit gesuchter Einfachheit zur Seite. Als Sokrates den Philosophen Antisthenes, einen griechischen Entbehrungsprediger, mit zerlumptem Mantel bei sich vorübergehen sah, rief er ihm zu: Antisthenes, die Eitelkeit scheint durch die Löcher deines Mantels. Auch Rousseau war ein solcher Antisthenes; man sieht aus seinen Confessionen, wie sehr er sich, als er am Hofe zu Fontainebleau der Aufführung seiner Oper

„Le Devin du Village“ beiwohnte, nach überstandener Verlegenheit darin gefiel unter den geputzten Hofleuten mit wüstem Barte und nachlässigem Anzug einher stolziren zu dürfen. —

Man suche die Narren nicht einzig in der Mode, es giebt auch Narren außer der Mode, bei denen oftmals die Begriffe Luxus, Schmuck und Anständigkeit in solche Confusion gerathen sind, daß mit dem ersten auch beide letzten aus ihrem Kopf verschwinden sollen. Ernst Mahner mit seinem ungeschorenen Haar ist hierin ein echter Schüler Rousseaus; nicht minder darin, daß er auch wie Rousseau das zweite Laster unsrer Zeit, die Höflichkeit verschmäht. „Jetzt ist die Freundschaft nicht mehr aufrichtig, sagt Rousseau; die Achtung Schein, Vertrauen grundlos: Argwohn, Verdacht, Besorgniß, Kälte, Zurückhaltung, Verleumdung bergen sich jetzt beständig unter dem Schleier einer gleichförmigen und perfiden Höflichkeit, unter dieser so gepriesenen Urbanität, die wir der Aufklärung unseres Jahrhunderts Dank wissen sollen.“ Wahr ist es ja, daß unter dem Schein der Höflichkeit viel Falschheit circulirt, und traurig ist dies ohne Zweifel; aber ist es minder erbärmlich, wenn nach dem Lüften des Schleiers Rohheit und Grobheit zum Vorschein kommt? Das Leben Rousseaus offenbart nicht selten, daß sein Herz nicht gewann nach der Entschleierung, und leider reißt auch heut zu Tage in Wissenschaft und Leben manchenorts unter dem Deckmantel der Natürlichkeit ein Ton ein, dem Grobheit und Aufrichtigkeit dasselbe zu bedeuten scheint. Mag immerhin ein

solcher Rückschlag gegen den Schein übertünchter Unwahrheit in den geselligen Zuständen eine gewisse Berechtigung finden, das Rechte ist er nie; allein er kann das Rechte bringen, wenn erst nach wahrer Bildung der weggenommene Schleier unserer Gedanken nicht mehr Rohheit und Grobheit bloslegen wird. —

Rousseau will solchen Einfluß von unserer Bildung nie erwarten; vielmehr verdammt er sie, weil sie allein zur falschen Höflichkeit zu führen im Stande sei. Machte man gegen Rousseau den Einwand, daß ja die Gelehrten am meisten von jener falschen Höflichkeit besitzen müßten, die sich doch gerade selten gut zu benehmen wüßten; so sagte er nicht, wie wir es thun würden, daß oftmals das Gelehrtsein von allgemeinerer Lebensbildung abzieht; sondern behauptete, den Einzelnen mache die Wissenschaft nicht höflich, aber sie schaffe die Luxusmittel herbei, in deren Gefolge Verweichlichung und Höflichkeit das große Publikum ergreife. Den einzelnen Gelehrten soll die Wissenschaft vielmehr stolz und aufgeblasen machen, und also unhöflich sonder Zweifel. Alle diese Laster nun, meint Rousseau, seien Folgen unserer Civilisation; die einfache Unwissenheit der Menschen im goldenen Zeitalter sei frei von ihnen gewesen. Die ignorance féroce et brutale dagegen soll nur als Folge der Verwilderung vorangegangener Cultur eintreten; die ursprünglich natürliche Unwissenheit ist Unschuld, die sich bescheiden auf die ihr verliehene Kraft beschränkt und Gutes thut aus lebhaftem aber unverstandenem Trieb zur Tugend. Diese Unwissen-

heit ist indifferent, sie hindert weder Gutes noch Böses. Die Wilden sind auch ohne Wissen Menschen, die civilisirten Völker dagegen sind stets verderbt. Die Wilden achten doch stets die Tugend noch und seis auch instinctiv; die Bildung aber giebt Mittel an die Hand die Stimme des Gewissens weg zu vernünfteln. Wie manchen Träumer haben die Rousseauschen Phantasien zu weiten Reisen verlockt, um den gepriesenen Naturzustand unschuldiger Wilden kennen zu lernen; und welcher Träumer wäre nicht enttäuscht zurückgekehrt!

Ein sentimentaler Zug zur verlassenen Natur drang damals in die Seelen vieler Menschen, die ihrer menschlichen Umgebung überdrüssig wurden. Selbst Voltaire kannte diesen Zug; wenn gleich er im Candide über Rousseaus Verherrlichung der Wilden spottet, die mit den Affen auf höchst intimem Fuße leben, so schließt doch sein Candide mit dem beschränkten Rathe: man baue sein Land und lasse das Vernünfteln. In solcher Laune schreibt auch Voltaire von seinem Landsitze, er sei nur glücklich unter seinen Ochsen. Wie sehr dies Laune bei ihm war, beweist, daß er im Alter von vier und achtzig Jahren sich von seinen Ochsen trennte um einmal noch Paris zu sehen. Was so bei Voltaire Laune war, das war bei Rousseau dauernde Schwärmerei zum Prinzip erhoben.

Rousseau hätte gern gesehen, daß es auf Erden nur Landleute, Jäger, Fischer, Hirten gäbe, und fand eine solche Composition des Menschengeschlechtes schöner, wie er selber sagte, als die bestehende, bunte Composition von

Köchen, Druckern, Goldschmieden, Malern und Musikern. — Hatte Rousseau die Wissenschaft verworfen, weil sie zum Müßiggange führte, und wandte man ihm dagegen ein, daß doch der Arzt, der Anatom nicht minder thätig sei, als der Landmann, so entgegnete er: nicht minder thätig auch, als das Kind, das Kartenhäuser baut, aber weniger nützlich. Man kann die Mißachtung der Wissenschaft kaum weiter treiben.

Es hieße Zeit verschwenden, das Recht der Wissenschaft auch nur einmal im Interesse des Landbaues vertheidigen zu wollen; die Verirrung Rousseaus ist für uns interessanter als solche Rechtfertigung, die Niemand von uns bezweifelt. Man staunt, zu welchem Excesse Rousseau in seinem Verwerfen aller Wissenschaft geführt wird. Der freie Rousseau verdammt die Presse und bedauert die Erfindung der Buchdruckerkunst. Dank dieser Erfindung, sagt er, müßten wir die gottlosen Bücher eines Hobbes und Spinoza in spätere Zeiten mit uns schleppen, während die gottlosen Schriften Leucipps ungedruckt verloren gingen und vergessen seien. „In Betracht der schändlichen Unordnungen, die durch die Druckerkunst in Europa bereits verursacht sind, und nach dem, was man für die Zukunft fürchten muß, wenn man auf den Fortschritt blickt, den dieses Uebel von Tag zu Tage macht, kann man leicht voraussehen, daß die Herrscher nicht zaudern werden sich eben so viel Mühe zu geben diese schreckliche Kunst aus ihrem Lande zu verbannen, als sie sich Mühe gaben sie einzuführen. Der Sultan Achmet gab dem Andringen

einiger Leute von Bildung nach und ließ eine Druckerei in Constantinopel bauen; allein kaum war die Presse in Zug, so wurde man genöthigt sie zu zerstören und die Instrumente in eine Pfütze zu werfen. Man sagt der Kalif Omar, gefragt, was man mit der Bibliothek zu Alexandria beginnen solle, habe geantwortet: Wenn diese Bücher etwas dem Koran Entgegengesetztes enthalten, so sind sie schlecht und man muß sie deshalb verbrennen; enthalten sie aber nur, was im Koran steht, so sind sie überflüssig, daher, man verbrenne sie! — Unsere Gelehrten citiren Dies als den Gipfel aller Absurdität. Indessen man setze den Papst Gregorius an die Stelle Omars und die Bibel an die Stelle des Korans; die Bibliothek würde auch verbrannt sein, und das wäre vielleicht der schönste Zug aus dem Leben dieses Papstes gewesen." —

Nicht viele Menschen hat es wohl gegeben, die so viele Bücher schrieben wie Rousseau, und doch dabei so sehr die Bücher haßten. Was sagte Rousseau zu diesem Widerspruch? — Ein Feind greife ihn und seine Freunde an, er entreiße ihm seine Waffen um mit diesen ihn zu bekämpfen. Und warum haßte denn Rousseau das Wissen also, war es allein, weil es die Tugend gefährdete? — Nein, er ging weiter, ihn schreckte auch die Unendlichkeit des Strebens nach Erkenntniß zurück, das in so vielen Punkten nie zum Ziel gelange. Man gestand ihm zu, daß der wahre Weise, je mehr er lerne, um so mehr die Lückenhaftigkeit seines Wissens erkenne; in Rousseaus Sprache übersetzt hieß das so viel als sagen, die Gewohnheit

viele Zeit zu verlieren fordere zu neuem Verluste auf. Sagte man ihm, die bessere Einsicht habe doch manche abergläubische Furcht beseitigt; so erwiderte Rousseau, das Wissen bereichert uns dafür mit neuer Furcht und als Beispiel solcher Bereicherung nennt er die ängstliche Besorgniß, mit der die Mediziner ihren Leib belauschen und bei jedem Anlaß gleich eine Spur von jenen vielen ihnen bekannten Krankheiten vermuthen.

Allein die Hauptsache bleibt ihm allerdings, daß das Wissen unsre Sittlichkeit gefährdet; gern will er zugestehen, daß die Wissenschaft in manchen Dingen zur Bequemlichkeit unsres Lebens beigetragen, wenn man ihm dafür nur zugestehen will, daß sie die Menschen unedel machte und daß dieser Nachtheil größer sei als der erreichte Vortheil. „Aus Müßiggang hervorgegangen führt auch die Wissenschaft zum Müßiggang, sie lähmt im Handeln und nimmt uns die Kraft der Mannheit. Dies fühlten auch die Gothen wohl, als sie Griechenland plündernd durchzogen; im feinen Takte ließen sie die Bibliotheken unangetastet, um den besiegten Griechen dies Mittel der Verweichlichung ja nicht zu nehmen. Athen fiel, als es im Glanze seiner Cultur die innere Kraft verloren hatte. Die Wissenschaft wirkt gleich dem Luxus, sie macht die Thatkraft lahm; und wie die Wissenschaft so auch die Kunst.“ —

Daß Rousseau selbst Poet und Musiker auch die Kunst im Interesse der Sittlichkeit verwarf, trat besonders acht Jahre nach seiner ersten Schrift in einem Streite mit d'Alembert hervor. D'Alembert hatte in einer Schrift den

Wunsch geäußert, es mögte doch in Genf ein Theater eingerichtet werden. Rousseau glaubte durch diesen Vorschlag das sittliche Wohl seiner Mitbürger in Gefahr, und wiewohl zu der Zeit nicht in Genf kämpfte er doch mit allen Mitteln seiner Beredtsamkeit gegen diese Neuerung. Er verwarf Schauspiel und Schauspieler als an sich schon unsittlich und als gefährlicher noch in den Folgen ihres Einflusses. Das Schauspiel kann nach ihm die Sittlichkeit nicht heben, es kann den Geschmack des Publikums nie beherrschen, sondern wird von ihm beherrscht. Es bleibt stets wirkungslos, wenn es nicht Stimmungen und Leidenschaften anregt, die schon im Publikum vorhanden waren; es kann daher im besten Falle nur vorhandene Gefühle steigern, wird also nur für die Guten gut und für die Schlechten schlecht sein, die es gerade bessern sollte. Allein selbst dieser beste Fall ist selten; der Dichter muß dem Publikum mehr Concessionen machen. Um zu erschüttern zeigt der Tragiker Schandthaten, so ungeheuer, wie kein Mensch sie sonst erdenkt, und um des Gelächters halber siegt in der Komödie der geriebene Schlaukopf über die gute Einfältigkeit. Rousseau beweist dies Urtheil an einigen Stücken Voltaires und Molières und zweifelt, daß es besser werden könne, weil bessere Stücke nie reüssiren könnten. — Was aber die Schauspieler selbst betrifft, so meint er, thäte man ganz recht von ihrer Gesellschaft sich fern zu halten; wie sollten sie nicht falsch im Leben spielen, die auf der Bühne sich im Schein geübt! Ein Weib, das sich zu solcher Kunst hergiebt, ist ihm verächt-

lich; sie entäußert sich der höchsten weiblichen Tugend, der Schaam, die nur in häuslicher Zurückgezogenheit gedeiht. —

Und im Gefolge dieser Kunst, welch ein Heer von Lastern sieht Rousseau da hereinbrechen! — Man wird nicht mehr so viel Eifer bei der Arbeit haben, schon mehrere Stunden im Theater verlieren und bei Tage noch von den Comödianten sprechen; man will in anständigeren Kleidern erscheinen, der Luxus beginnt und mit ihm die Standesstreitigkeiten, Schulden und Verschwendung; die Wege müssen für die Winterabende verbessert und mit Laternen gar erleuchtet werden; die Steuern übersteigen die Kräfte; das Land wird ärmer; die Jugend eilt dem Scheine nach, spricht in Theaterphrasen und will auf die Bühne gehen; so verliert der Staat an Tüchtigkeit und ärntet Schein. Wahrlich man sollte meinen, es spräche Pastor Gözze und nicht Rousseau; doch Rousseau ists in vollem Ernste. — Und dennoch war Rousseau in dieser Verwerfung konsequenter, als die Genfer Prediger, die gegen das Theater eiferten, das Voltaire auf seinem Landsitz einrichtete und ihre Töchter, wenn sie eingeladen wurden, hinschickten zuzusehen. Kaum ein Jahrhundert vor ihm schrieb Labruyère in seinem Kapitel sur les Jugements humains: „La condition des comédiens était infâme chez les Romains, et honorable chez les Grecs. qu'est-elle chez nous? On pense d'eux comme les Romains: on vit avec eux comme les Grecs.“ Und anderswo sagt er: „Quelle idée plus bizarre que de se

représenter une foule de chrétiens de l'un et de l'autre sexe, qui se rassemblent à certains jours dans une salle, pour y applaudir à une foule d'excommuniés, qui ne le sont que par le plaisir qu'ils leur donnent, et qui est déjà payé d'avance? Il me semble qu'il faudrait, ou fermer les théâtres, ou prononcer moins sévèrement sur l'état des comédiens." Rousseau entschied sich für die erste Konsequenz; freilich hatte er dies nicht alle Zeit gethan, er hatte sich ja früher selbst im Dichten für die Bühne versucht. Hätte er damals mehr Erfolg gehabt; so wäre er später vielleicht weniger rigoristisch konsequent gewesen. —

Was will denn Rousseau nun mit alle Dem, soll man die Kunst und Wissenschaft vertilgen? soll man die Bücher ins Feuer werfen und die Schulen schließen? — Das will er nicht, das Uebel ist nun einmal da, die Laster sind vorhanden, und von ihnen geht kein Schritt zur Unwissenheit der Unschuld zurück. Die Laster, die man liebgewonnen, würden bleiben und man hätte nur noch die Unwissenheit dazu, die nach gekostetem Wissen gleich zur brutalen Rohheit würde. Dagegen nun ist jetzt, da doch das Uebel nicht mehr zu heilen ist, die Kunst und Wissenschaft als Palliativmittel anzusehen. An sich sind Beide etwas Göttliches, nur passen sie nicht für uns Menschen. Einige wenige bevorzugte Geister allein sollten jetzt das Recht haben, Kunst und Wissenschaft zu treiben, nur solche die auf eigenen Füßen stehen können, die sollten dann um den Thron des Herrschers sich versammeln und

diesen mit sicherem Rathe zum Wohle des Volks erleuchten, das sich um Kunst und Wissenschaft nicht zu kümmern habe. Wo einmal große Städte sind, die Rousseau haßte, mag ein Theater sein; es leitet die Schlechten von anderen Unthaten ab, in kleineren Plätzen bleibt diese Lust verwerflich. Den Genfern besonders empfiehlt Rousseau statt dessen Regattas auf ihrem See und im Winter Bälle von Magistratspersonen eingerichtet. Die Ballkönigin der Saison soll dann vom Staate ausgezeichnet werden. Sie darf einmal die Schaam vergessen, die nur in häuslicher Zurückgezogenheit gedeiht, in öffentlichem Zuge soll sie heimgeleitet werden. —

Was sagen wir zu diesen Träumen, kann man sie kritisiren wollen? — Ist nicht ein jeder Satz schon seine eigene Widerlegung? Rousseaus Prinzip ist ja im Grunde faul, wie könnten seine Konsequenzen anders sein. Nur eine Frage noch: wie kommt es denn, daß die unschuldige Unwissenheit der ersten Menschen die Wissenschaft und Kunst ergriff? — Was antwortet Rousseau: „Aus Aberglauben entstand die Astronomie; aus Ehrgeiz, Haß, Schmeichelei und Lüge die Beredtsamkeit, aus Habsucht die Geometrie, aus Neugier die Physik; aus Stolz sie alle wie selbst die Sittenlehre. Wissenschaft und Kunst verdanken also ihr Entstehen unsern Lastern.“ —

Was wollen wir mehr zur Widerlegung Rousseaus, als diese seine eigenen Worte. Die Laster sind ja vor der Wissenschaft und Kunst, wie können sie dann erst die Folge dieser sein! — Gottlob, sind wir so weit, daß ernste

Widerlegung dieser Albernheiten nicht nöthig ist; wäre die Welt im Schlimmerwerden, wie trübsinnige Geister zu allen Zeiten klagten, sie wäre schon lange nicht mehr zum Aushalten. Freuen wir uns vielmehr des Fortschritts unsrer Zeit, freuen wir uns, daß man jetzt nicht Wissen allein, daß man auch einen Character fordert, und denken wir mit Pascal, daß wer den Menschen zum idealen Engel bilden mögte, wie Rousseau den wirklichen zum Thiere macht. —

V.

Was wird denn Rousseau, nachdem er den Werth von Kunst und Wissenschaft auf Null gesetzt, noch viel am Menschen zu erziehen haben? — Wenn, wie er meint, das Glück der meisten Menschen um so größer wird, je mehr sie sich auf die Bedürfnisse der sinnlichen Natur beschränken, je weniger sie um Höheres unbekümmert sich vom Thiere unterscheiden, was kann er von der Erziehung dann wohl erwarten? — Die Konsequenz sagt, daß ihre Aufgabe sei zu diesem Thierglück uns zurückzuführen. Nun hat uns aber Rousseau dieses Glückes auf immerdar verlustig erklärt, zur einmal eingebüßten Unschuld bringt kein Weg zurück; da muß sich die Erziehung wohl begnügen das eingerissene Leid zu mildern. Sie soll verhindern, daß wir nicht allzu tief nech unter Null versinken, oder, wie Rousseau sagt, daß nicht die Menschheit ihrem Tode allzu schnell entgegeneile. Als der Genfer Naturforscher Bonnet gegen Rousseaus Lehre vom Naturzustande einwendete, es deute doch Alles darauf hin, daß Gott den Menschen zur Cultur und zu geselligem Verbande bestimmte, erwiderte Rousseau, daß mit dieser Annahme an seinem Urtheil Nichts geändert sei. Gott habe zwar die

Menschheit zur Cultur bestimmt, aber wie den Greis zur Altersschwäche. Sei dies gewiß, so bleibe Nichts zu erstreben übrig als das Ende dieser Altersschwäche, das Sterben, zu verzögern. Da auch der Menschheit gewiß ein solches Ziel des Abnehmens gesteckt ist, so will er nur die Mitwelt warnen, nicht allzu schnell zu leben. Die Mittel wie dieser Warnung nachzukommen, zeigt sein Emil.

Ehe wir die Rathschläge Rousseaus über Das, was zu vermeiden, ins Auge fassen, werfen wir noch einen Rückblick auf unsern Primitivzustand, aus dem wir Das geworden sind, was Rousseau, so weit es jetzt noch geht, verbessern will. Was waren wir im unschuldigen Alter der Natur? — Wir waren ein Thier, sagt Rousseau, minder kräftig als andre Thiere, aber unter allen Thieren im Ganzen am vortheilhaftesten organisirt. — Wer meinte, unser Vortheil sei darin zu suchen, daß unser Organismus zum Denken uns befähige, irrt sich; nach Rousseau schafft dies gerade unser Elend. „Das Nachdenken, sagt er, ist ein Zustand gegen die Natur; der Mensch, der nachdenkt, ist ein verderbtes Thier. Das Nachdenken macht uns ungesund und zur Gesundheit hat uns die Natur bestimmt. Es ist daher die Einfalt kein so großes Unglück. Ein wohlthätiges Wesen war es, das zuerst einen Bewohner der Ufer des Orinoko zu dem Gebrauche führte die Schläfen der Kinder mit Brettern einzuklemmen, die ihnen wenigstens einen Theil der Einfalt und des ursprünglichen Glückes sichern, indem sie ihnen buchstäblich den Kopf vernageln.“ Preis't Rousseau andern Ortes dagegen, wo es

gilt die reine Natürlichkeit der Wilden zu preisen, die Karaïben glücklich, daß ihre Köpfe nicht wie die unsrigen von Hebammen erst äußerlich, von Philosophen später innerlich sich müssen zusammendrücken lassen; so wollen wir einem Schwärmer wie Rousseau diesen Widerspruch gegen seine Orinokophantasien so hoch nicht anrechnen. Allein wie sollen wir begreifen, daß Rousseau den Wilden verehren kann, der nichts mehr ist, als ein gesunder Leib, der, wenn ihn kein Elend treffen soll, nicht denken darf?

Man stellt es sich nicht leicht in vollem Umfang vor, was Alles Rousseau seinem Urmenschen fehlen läßt. Derselbe hat nur zwei Uebel, Schmerz und Hunger, nur drei Bedürfnisse, Ruhe, Nahrung und ein Weib. Aber nicht entfernt ist dieses Weib seine bleibende Gattin, der Urmensch kennt noch keine Familie. Kein Kind kennt seinen Vater, bald kennt auch die Mutter ihr Kind nicht mehr; die Urmenschen haben den Thieren ähnlich kaum die Fähigkeit Personen zu unterscheiden und wieder zu erkennen. Sie leben einzeln in den Wäldern ohne Sprache, ohne Gewerbe, ohne Wohnung. Man giebt leicht zu, daß Rousseau diesen Naturzustand mit Recht von anderen damals wie zu allen Zeiten geäußerten Phantasien über das goldene Zeitalter der ersten Menschheit unterscheiden konnte; — aber daß er diese unsere indolente und indifferente Thierjugend mit Leidwesen verschwunden sieht, dazu begreift man kaum den inneren Gedankengang in seiner Seele. Wie es scheint, trieb ihn derselbe Grund ins Paradoxe, der Voltaire den Candide diktirte. Sie kannten

Beide das lasterhafte und eitle Treiben ihrer Zeit, Voltaire verhöhnte seine Zeit, verspottete die Ansicht, daß Alles gut und herrlich sei, nnd handelte, damit es besser werde; Rousseau beklagte seine Welt und flüchtete mit seiner Phantasie hin in die Urzeit, die bei ihrer Einfalt doch frei von unsern Lastern und Albernheiten schien. Der Gegensatz trieb beide über die Grenze des Billigen hinaus. Wenn Rousseau als verderbtes Thier in sein Verderben tiefer einging, mit unsern Worten, wenn er tiefer dachte; so machte er den Urzustand unparadiesisch und dem Thierzustande gleich. Wenn Rousseau in Momenten dem Urzustande näher war als sonst, also vollkommner in seinem und schlechter in unserem Sinne dachte, so schien es ihm leicht sich allen Wissens zu entschlagen oder bei den Wilden selbst werthvolleres Wissen vorauszusetzen, als bei unseren Gelehrten. „Wenn ein Gelehrter, sagt er einmal im Emil, mit Instrumenten und Büchern auf eine einsame Insel gesetzt würde und keine Aussicht hätte, je wieder unter Menschen zu gerathen; dann hätte er keinen Trieb mehr das Weltsystem zu erforschen, das Gesetz der Schwere zu untersuchen; er würde vielleicht nie wieder von seinen Büchern Eins anrühren, ihm würden für sein Wissen die Bewunderer fehlen. Dagegen würde er jeden Winkel seiner Insel durchwandern, sie wäre sein einziges Studium. In solchem aus innigem Verkehr mit der Natur entspringenden Wissen nun entgehen die Wilden manchem Irrthum oder erkennen selbst mehr als wir. Es ist im ganzen Volke der Huronen sicher nicht so viel Irr=

thum als in der Akademie der Wissenschaften; und die Wilden kennen den Menschen besser als diesen Philosophen, die stets die meisten Vorurtheile haben."

Wenn Rousseau beim ersten Beispiel die heilige Ignoranz verehrt, als einziges Mittel den Irrthum zu vermeiden, so rühmt er doch im zweiten Beispiel der Wilden bessere Einsicht, ihre Menschenkenntniß. Gewannen sie diese, wenn sie sie haben, wohl ohne Nachdenken? — Gewiß nicht, die Ehre trifft sie also nicht mehr im frühesten Naturzustande, wo sich die Menschen ja kaum persönlich erkennen konnten. Wie aber haben denn diese Urmenschen so weit entarten können, daß sie dachten? —

Rousseau hatte in seiner besprochenen Preisschrift auf diese Frage genügend nicht geantwortet, man forderte von vielen Seiten diesen Nachweis. Er suchte daher in einer zweiten, nicht gekrönten Preisschrift „Ueber die Ungleichheit unter den Menschen" diese Forderungen zu befriedigen. Schon Vieles von dem eben Mitgetheilten war dieser Rede entnommen. An den genannten schwierigen Punkt gekommen, wo die Entwickelung vom Urzustande zu erklären war, wird Rousseau rathlos. Wie soll nun aus dem bisherigen familienlosen Einzelleben die Gesellschaft werden? Solche Vereinigung fordert Mittheilung der Gedanken, Gedankenmittheilung ist Sprache, wie man von Zeichen je zur Sprache kam, ist nicht begreiflich, es scheint ihm als wäre zur Spracherfindung schon die Sprache nöthig. Was thun bei diesen Räthseln? — Fast sieht es aus, als mögte Rousseau die Stiftung von dem Allem

dem besonderen Einfluß Gottes überlassen; indessen zieht er's vor die volle Lösung dieser Räthsel einem stärkeren Denker, d. h. also einem entarteteren Thiere zu überweisen. Er selber will nur in einigen Punkten andeuten, wie wohl die Aenderung zu denken sei.

„Aus sich allein heraus kann nimmermehr der Mensch sich zur Cultur entwickelt haben, der Zufall führte ihn. Lange Zeit schlief er des Nachts nur unter irgend einem Baum oder in irgend einer Höhle; der Zufall nöthigte ihn einmal sich Zweige zu diesem Zweck zusammenzuflechten, oder führte ihn in eine Höhle, die er sich leicht zu einem besonders guten Wohnort einrichten konnte. Er bleibt jetzt unter dem selbstgemachten Schutzdach, ein Weib gesellt sich zu ihm, die Kinder nöthigen zur Vergrößerung; jetzt ist schon eine Familie da und natürlich auch Familienzwiste. Um den Wohnplatz werden Früchte angesammelt, ein Garten angelegt, ein Landbesitz umzirkt, den die Familie als ihr Eigenthum betrachtet; von dessen Ertrag zu nehmen keinem Anderen verstattet wird. Das führt zum Kampf mit denen, die nach dem fremden Reichthum Verlangen haben. Wenn alle Menschen gleich geschicklich wären, so könnte Jeder gleichmäßig für sich selber sorgen und im Besitze läge nicht der Ausgang alles Lasters; da aber nun die Menschen ungleich befähigt sind, so erreicht der Eine mehr als der Andre. Reichthum und Armuth, Herrschaft und Sklaverei, Gewalt und List, Lug und Betrug kommt also vermittelst des Besitzes in die Gesellschaft und diese Laster führen dann gar bald zu Kunst und

Wissenschaft, die ja zur Förderung der Laster dienen." Ich komme auf diese Entstehung der menschlichen Gesellschaft noch zurück, und mache hier nur abermals aufmerksam darauf, wie Wissenschaft nach Rousseau vom Interesse unsittlicher Herrschlust oder leiblichen Bedürfens und nicht vom Triebe nach Erkenntniß wach gerufen wird. Man wird bald sehen, daß das Wissen auch in der Erziehung eine nicht viel bessere Rolle spielt.

Die Täuschung, die es Rousseau leichter macht, die Unschuld der ersten Wilden anzunehmen, ist eben die, daß er fingirt, der Wilde könne sich selbst genug sein, und müsse im Anfang isolirt gelebt haben. Ein Wilder für sich kann zwar unmäßig sein; was aber kann er sonst viel Böses thun? Das Unrecht thut man aus Selbstsucht anderen Menschen gegenüber; dies Unrecht thun seine Wilden, sobald sie nur zusammen kommen; — wie können wir ihre Unschuld dann so hoch verehren? —

Als Rousseau seine Rede (1755) an Voltaire schickte, schrieb dieser ihm mit feiner Ironie: „Noch nie hat Jemand so viel Geist aufgewendet, um uns zu Bestien zu machen; liest man Ihr Buch, so wandelt Einem die Lust an, auf allen Vieren zu laufen. Jedoch, da ich schon über sechzig Jahre diese Gewohnheit ablegte, so fühle ich leider, daß es mir unmöglich ist, sie wieder anzunehmen, und ich überlasse Anderen diesen Naturgang, die dessen würdiger sind als Sie und ich. Auch kann ich mich nicht einschiffen, um die Wilden in Kanada zu besuchen, erstlich, weil die Krankheiten, zu denen ich verdammt bin, mir einen euro-

päischen Arzt nothwendig machen, dann, weil jetzt in jenem Lande Krieg herrscht und das Beispiel unserer Nationen die Wilden fast so böse gemacht hat, als wir selbst sind." — Man kann fürwahr das Paradoxe nicht liebenswürdiger persifliren als Voltaire es in diesem Briefe that. Freilich weckte der Anlaß zu Rousseaus paradoxer Ansicht auch bei Voltaire eine Klage, doch behielt er Kunst und Wissenschaft in Ehren. „Man kann nicht mit stärkeren Farben, schrieb er, die Gräuel der menschlichen Gesellschaft malen, von welcher sich unsere Unwissenheit und Schwachheit so viel Liebes versprechen." Das Jämmerliche unsrer Bildung haßte Voltaire mit Rousseau, doch konnte er das Bessere nicht rückwärts suchen. Er spottete über seine Zeit, er spottete aber ebenso über Rousseaus paradoxe Verehrung des Naturzustandes. —

Wie sehr Ernst es übrigens Rousseau mit dieser Schwärmerei gewesen ist, das zeigt uns seine ganze Erziehungslehre. Sie fußt auf dieser Ansicht vom Naturzustande. Zunächst fließt aus derselben schon sein oberster gegen die Erbsünde gerichteter Grundsatz der Erziehung. Wie die Menschheit, so tritt auch jede Menschenseele ursprünglich rein in diese Welt ein. Dem armen Candide in Portugal erging es schlimm, als er dieser Lehräußerung seines Meisters Pangloß nur zugelächelt hatte; auch Rousseaus Erziehungslehre ist natürlich von der geistlichen Inquisition seiner wie der späteren Zeit vorzüglich dieser Lehre halber angegriffen. Der Erzbischof von Paris, de Beaumont, ließ deshalb seinen Emile auf offenem Platze

vor dem Palais de Justice verbrennen; und selbst die Genfer Republik sprach seinem Buche ein Verdammungsurtheil. —

Die Heftigkeit mit der um dieses Dogma gestritten wird, ist meistens unverständig. Es ist ja ohne Zweifel im Ausgangspunkt nicht einerlei, ob uns die Sünde erst seit Adam angeboren, ob nothwendig auch ohne seinen Fehltritt mit unserer Natur verbunden ist, oder auch ob unsre Seele nur die Möglichkeit zu sündigen mit auf die Welt bringt ohne Hang zur Sünde. Für die Erklärung bleibts verschieden, doch für die That ists einerlei; wir sündigen doch Alle und sündigen doch Alle auf dieselbe Weise, aus Mißgunst und ungezügelter Selbstsucht. Im Grunde lassen alle drei Ansichten das Menschenkind in gleicher Beschaffenheit geboren werden. Keine von ihnen meint, es käme mit fertigen Lastern schon zur Welt, mit ausgeprägten verschiedenen Neigungen zu verschiedenen Sünden. Es bringt ursprünglich nur die Selbstliebe, den Hang zur Selbstsucht mit; das lassen auch die Leugner der Erbsünde zu; die Verschiedenheit entsteht erst bei der Frage, wie und wann der Hang durch Aeußerung zur Sünde wird. Den Wenigsten, die die Erklärungsweise der Erbsündler fast als Erbsünde selbst verschreien, giebt ihre eigene Ansicht ein Recht dazu. Das Kind hat allerdings noch nicht gefehlt, aber es hat den Keim und Hang des Fehlens in sich. So meinen Viele, sowohl unter Denen, die die Erbsünde verwerfen, wie unter Denen, die sie annehmen. Nach beiden kommt das Kind mit einem Hang

zum Bösen auf die Welt, und nur den ersten Ursprung erklären sie verschieden. Wirklich gegenüber steht ihnen nur die Ansicht, die jeden Hang zum Bösen leugnet, die alles Schlechte nicht aus dem eigenen Wesen sich entwikkeln, sondern von Außen in dasselbe hineinkommen läßt. Dieses Extrem vertritt nun Rousseau.

Nichts nützt es im Allgemeinen davon zu sprechen, sehen wir, wie er im Einzelnen verschiedene Laster im kindlichen Gemüth entstanden denkt. „Es giebt kein einziges Laster in seinem Herzen, sagt er, von dem man nicht beweisen könnte, wie es hineingekommen." Natürlich muß auch beim Individuum die menschliche Gesellschaft, die Cultur die Ursache alles Uebels sein. Das Kind bringt eine natürliche Selbstliebe mit auf die Welt, die an und für sich nichts schlechtes ist; so lange es Nichts in Bezug auf Andere thut, folgt es allein der Forderung seiner Natur und thut nur Gutes. Auf Abwege geräth die Selbstliebe des Kindes, sobald es sich gesehen oder gehört weiß und diese Eitelkeit ist seine erste Sünde. Wie aber kommt denn die Selbstliebe dazu, sich in jenen Bezug auf Andere zu setzen, ohne eiteln Hang? — Die Mütter suchen eine Lust und Ehre darin, ihre Kinder für die Bewunderung auszustellen. Die Mütter also geben den Kindern ihre erste Sünde. — So scheint ihm auch die Lüge nur Folge falscher Leitung. Warum verleitete man das Kind durch Fragen oder durch Abnöthigen eines Versprechens zur Lüge? Ein Kind weiß sein Versprechen gar nicht zu schätzen und leugnet die begangene That, ohne zu

wissen, daß das Leugnen Unrecht ist. Man frage die Kinder nicht nach ihrer Aufführung, man lasse sie Nichts versprechen, so werden sie auch nicht lügen. — Auch Undankbarkeit betrachtet er als Schuld des Wohlthäters, die meisten Wohlthaten werden auf Wucher gegeben, on donne un oeuf pour avoir un boeuf. — So also ist der Sachverhalt nach Rousseaus Meinung. Die Verbindung mit andern Menschen ist es, die uns schlecht macht; unsre an sich gerechte Selbstliebe wird verderbt, weil wir zu viel von Andern bedürfen und zu sehr an Anderer Meinung hängen. —

Wenn diese Ansicht Rousseaus gegründet wäre, so bliebe es immerhin noch übrig nach dem Grund zu fragen, warum wir denn so sehr an Andrer Meinung hängen. — Spricht denn nicht darin schon ein Hang zum Stolz, zur Eitelkeit sich aus, liegt denn nicht da schon der Anfang, daß aus der Selbstliebe durch eigenen Hang unrechte Selbstsucht werde? Hat Rousseau wohl überzeugt, daß nicht ein Hang den einen zur Lüge, den anderen zum Undank leichter führt, und nicht die Schuld der Mütter oder der Lehrer allein? In seinen Confessions sagt Rousseau von sich selbst: „Ich muß trotz der besten Erziehung große Neigung zur Ausartung gehabt haben, eine solche entwickelt sich gar leicht.“ Widerspricht denn da nicht seine eigene innere Erfahrung seiner Theorie? — Wie wäre auch bei dem ersten Menschen, der seine Schuld doch nicht auf Mutter und Lehrer wälzen konnte, das

Böse in die Welt gekommen? Wie man nur fragt, das Ungenügende in Rousseau bricht immer durch.

Wir kehren zu der räthselhaften Entwicklung der Menschheit aus Rousseauschem Naturzustand zurück. Bekennen wir mit Rousseau das erste Böse so wenig zu verstehen, wie überall das erste Werden; aber gebehrden wir uns dann auch nicht gar zu gefährlich, wenn Viele in den Kindern den Hang zum Bösen wie den zum Guten finden, und Manche diesen Hang Erbsünde nennen wollen. Unterdrücken wir in der Erziehung den bösen Hang und fördern wir den guten; aber bilden wir uns niemals ein den Thon allein zu kneten, noch rechnen wir uns allein es zu, wenns schlecht ward. Dies war der erste theoretische Mißgriff, zu dem Rousseau durch sein Vorurtheil vom Naturzustande verleitet wurde. Leider klebt solcher Irrthum allem Guten an, das er für die Erziehung wollte.

Mit welcher Kraft, mit welcher Wahrheit hat Rousseau im Leiblichen, im Sittlichen, im Geistigen dem Bedürfniß einer natürlicheren Erziehung, als sie damals herrschte, das Wort geredet; aber wie oft beweisen die von ihm zur Veranschaulichung seiner Lehre gewählten Beispiele, daß er das Maaß des Richtigen überschoß und wie verschroben seine Meinung vom Natürlichen gewesen. Wer wollte es nicht loben, daß Rousseau gegen die damals in Frankreich herrschende Unsitte eiferte die Kinder in klösterlichen Erziehungsanstalten, in Pensionen oder auf dem Lande fern vom Vaterhause aufwachsen zu lassen; wer wollte nicht Alles loben, was Rousseau im Interesse der Familien-

erziehung sagte; aber was that nun Rousseau mit seinem Emil? — Er ging als Hofmeister mit ihm aufs Land, noch ehe die Mutter, die das Unglück hatte, eine Stadt zu bewohnen, ihr Kind von ihrer Brust entwöhnt hatte, er, der Hofmeister, nahm sich eine Amme, die Pflicht der Mutter zu ersetzen. Rousseau fühlte den Widerspruch dieser Handlung gegen seine Theorie, und suchte dem Vorwurf zu entgehen. — O ihr Menschen, ruft er im höchsten Pathos aus, ist es meine Schuld, daß ihr in eurer Mitte eine natürliche Erziehung schwer gemacht? — Wohlan, werden ihm gleich alle Eltern sagen, die ihre Kinder aufs Land und in Pensionen schicken, das ist ja gerade auch unser Grund. Wir suchen unsre Kinder, wie Du Deinen Emil, aus dem Verderben der Gesellschaft, so früh wie möglich, herauszunehmen. Und Rousseau, so sehr er Recht behält, meist andere Motive der Bequemlichkeit von Seiten der Eltern als Grund vorauszusetzen, weshalb sie ihre Kinder aus dem Hause geben, kann doch das mögliche Recht jenes Einwandes nicht allgemein bezweifeln. Er hätte besser gethan mit den lebhaften Farben, die seiner Darstellungsgabe zu Gebote standen, ein Beispiel zu schildern, wie unter einem guten Vater im Familienkreise ein braver Mensch gedeiht. Statt dessen thut ein Hofmeister Alles, man sieht nicht Eltern, nicht Geschwister, kaum sieht man Emil einmal mit andern Kindern spielen. Der Hofmeister verläßt den Zögling nicht vom ersten bis zum fünf und zwanzigsten Lebensjahre, und am Ende regelt er noch seine Liebe, seine Heirath. Schon ehe Emil ein weibliches

Wesen sah, malt ihm der Hofmeister das Ideal einer Sophie aus, damit er nicht so leicht befriedigt werde, und als die Sophie endlich, natürlich fern von der großen Stadt Paris, gefunden ist, da war es zunächst nur, damit Emil durch seine Liebe gegen die Verführungen der Welt geschützt sei. Der Hofmeister muß vor ihrer Hochzeit noch zwei Jahre mit ihm reisen. Auch heimgekehrt bleibt Emil unter der widerlichsten, unzartesten Hofmeisterei bis nach dem Tage seiner Hochzeit. Ja Rousseau wirft es den üblichen Erziehungslehren geradezu vor, daß sie schon hier mit der Erziehung aufhören. Was kann man von der Natur einer solchen Maaßregelung halten, wie reimt sich mit solcher Praxis der gute von Rousseau selbst gegebene theoretische Rath, den Zögling nicht allzu lange als Kind zu betrachten? Allüberall enthüllt uns Rousseau solches Mißverhältniß seiner Theorie zu seiner Praxis. Er will Natürlichkeit und fordert Gutes; in seinen Leistungen aber mischt sich Natur und Unnatur nicht selten auf absurde Weise. —

Man kann leicht denken, daß Rousseau großes Gewicht auf Ausbildung des Körpers legte. Erinnern wir uns nur der damaligen Unnatur, der Windeln, Fallhüte, Puderstöcke, Nachtmützen, so begreift sich, wie nothwendig es war, daß eine Stimme lebhaft sich für eine freiere Bewegung in der Natur erhob. Kann ferner Rousseau auch nicht für alle die Naturmenschen verantwortlich gemacht werden, die später seinem Prinzipe folgend möglichst ungeschoren und ungewaschen, in Deutschland namentlich,

zum Vorschein kamen; so ging denn doch auch Rousseau in seiner Natürlichkeit schon viel zu weit. Wenn Locke gefordert hatte, man solle auf nasses Fußzeug nicht viel Rücksicht nehmen, so war das Rousseau noch nicht genug; der Kopf und Leib sollte vor den Füßen Nichts voraus haben, man sollte sich gewöhnen heiß auf feuchter Erde sich zu lagern. Sein Emil sollte sich gewöhnen Morgens und Abends baarfuß zu gehen. Und welchen Vortheil verband doch Rousseau mit solcher Pantoffel-, Strumpf- und Stiefelfeindschaft! Die Genfer, sagt er, hätten bei einem nächtlichen Ueberfall ihre Stadt wohl schwerlich gerettet, wenn sie anstatt nach ihren Flinten zuerst nach ihren Strümpfen und Stiefeln hätten greifen müssen. Mit Eifer verwirft er die englische Barbarei des vielen Fleischessens, das roh und grausam mache; er hält es selbst für recht und billig, daß man in England die rohen Schlachter ihres Standes wegen nicht zum Gericht zulasse. — Sind das noch Alles gerechte Forderungen der Natur? —

Auf anderer Seite sehen wir, wie doch auch Rousseau noch in den befangenen Vorurtheilen seiner Tage hängen blieb. Einen Zögling, der aus Bequemlichkeit nicht laufen will, bringt er zum Wettlauf durch Aussetzung eines Kuchen, den der Junge gerne mag. Und sein Emil giebt noch im zwölften Jahre die ganze Akademie der Wissenschaften hin für den geringsten Conditor aus der rue des Lombards. Wir wissen wohl, daß manche Mutter auch heut zu Tage Bonbons und Chocolade als Reizmittel in der Erziehung kaum entbehren mögte, aber von einem Vor-

kämpfer natürlicher Erziehung würden wir solche Empfehlung jetzt schwerlich hören müssen. Es giebt auch heute noch Manche, die meinen ihre Kinder schon nach Jean Jacques Rousseau natürlich zu erziehen, wenn sie sie nur mit bloßen Beinen laufen lassen; aber Gottlob, wird immer häufiger schon das rechte Maaß natürlicher Erziehung unter uns gefunden. Wenn weder Rousseau noch seine späteren Jünger dies Maaß erkannten, so wollen wir doch nicht undankbar genug sein zu vergessen, daß sie die spätere Zeit auf den rechten Weg geleitet haben. Die Fehler Rousseaus bleiben in dieser Beziehung doch nur kleine Fehler neben dem Guten. Viel schlimmer ist es, daß er die physische Erziehung auf Kosten der sittlichen und geistigen unmäßig ausgedehnt hat. —

Es ist gewiß sehr gut und richtig, daß Rousseau fordert, mit dem Kinde nicht zu früh zu moralisiren; aber ist es möglich und billig dem Kinde vor dem funfzehnten Jahre nie von Recht und Unrecht ein Wort zu sagen? — Rousseau behauptet das Kind verstehe früher den Werth und Unwerth des sittlich Großen und Kleinen nicht. Es giebt kein Mittel, meint er, mit Kindern von Moral zu sprechen. Er prüft die gebräuchlichen Weisen. Kann es wohl recht sein, die Moral dem Kinde in Lafontaines Fabeln einzuhüllen? Was sieht das Kind am Fuchse, der dem Raben den gestohlenen Käse abschwatzt? Es sieht nur Eitelkeit und Trug und interessirt sich für den falschen Fuchs. — Was versteht der Knabe von der Großthat Alexanders, der in dem edelsten Vertrauen auf seinen Arzt

den Heiltrank nimmt, der, wie man ihm den Verdacht einflößte, Gift enthalten sollte? Das Große, was er in dieser Handlung sieht, besteht nur darin, daß Alexander den bitteren Trank so schnell hinabgeschluckt; der Knabe nimmt sich vor die nächste Medizin als zweiter Alexander einzunehmen. So faßt der Knabe diese Großthat des Vertrauens! — Und nützt es, wenn ich in seinem Leben ihm von Unrecht spreche? Er sehe einen Zornigen; kann ich ihm einen Abscheu vor diesem Laster geben, wenn ich ihm sage, daß es Unrecht sei? Er sieht allein die ungewöhnliche Erregung und fühlt gar leicht, daß der arme Mensch dabei viel leidet. Ich sage ihm daher, der Mensch ist krank, er fiebert; Emil ist ganz befriedigt. Kranksein versteht er. Dadurch gewinne ich überdies den Vortheil, wenn Emil einmal zornig ist, zur Strafe ihn gleich einem Kranken ins Bett zu schicken. „Und denkt euch nur, sagt Rousseau, welche Wirkung es haben muß, wenn mein Emil einmal zwei wüthende Weiber sieht und ihnen kindlich sagt, ihr seid ja krank und fiebert.“ Wie albern! Die wüthenden Weiber werden durch die kindliche Naivetät gerührt wohl glimpflich thun, am Ende gar zu Bette gehen um das böse Fieber zu verschwitzen! Ich fürchte Emil wird alle Ursache finden seine vorwitzige Naivetät zum zweiten Male für sich zu behalten. — Mir scheint die Strafe wie die Art der sittlichen Belehrung unnatürlich; das Kind weiß um nichts besser was Krankheit ist, als es begreift, was Unrecht ist. Es ist eine unnöthige Begriffsverwirrung Beides für eins und dasselbe auszu-

geben; es ist unmöglich ihm bis zum funfzehnten Jahre Nichts als Unrecht zu bezeichnen. Die sittliche Lehre beginnt vielmehr, sobald es mich verstehen kann. Nur darauf hat man wohl zu achten, über Sittlichkeit sich allgemeinen Raisonnirens zu enthalten. Lehrstunden für Moral und allgemeine Regeln sind in den Wind gesprochen; aber besondere Hinweisung auf das Unrecht begangener Fehler ist Nothwendigkeit. Das allgemeine Raisonniren ist fruchtlos oder schadet; der wahre individuelle Tadel aber muß stets mit rechtem Namen auftreten. Das Unrecht unter dem Inkognito der Krankheit passiren zu lassen, ist gefährlich. Was kann ich für die Krankheit, ich lege mich zu Bett, man muß mich pflegen; ist das zugleich die Weise, wie man vom Unrecht sollte reden dürfen? — So bleibt an Rousseaus Grundsatz nur die Wahrheit, daß man das sittliche Gefühl durch Handlungen mehr als durch Worte wecke. Rousseau verirrt sich eigentlich nur darin, daß er die Worte Recht und Unrecht bis zum funfzehnten Jahre verbannen will. —

Dasselbe Gute, denselben Fehler finden wir auch in seiner geistigen Erziehung, ein Fünkchen Wahrheit wird durch paradoxe Uebertreibung zur Unwahrheit. Es ist vielleicht nicht unrecht, daß später um so schneller weise wird, wer in der ersten Jugend auf den Gassen seine Kraft gestählt, anstatt sie allzufrüh auf den Bänken zu verlieren; aber ist es nicht allzu viel Natur, wenn Kinder unsrer Zeit im zehnten Jahre kaum lesen und schreiben können und im funfzehnten noch nicht mehr wissen, als ein wenig

Naturkunde und physische Geographie? Es ist ja wahr, daß wir sehr oft das bis zum funfzehnten Jahre Gelernte nur gelernt zu haben scheinen um es bald wieder zu vergessen; aber müssen wir die Besserung dieses Uebels darin suchen das Lernen auf ein Minimum zu reduziren, müssen wir den Fortschritt nicht vielmehr auf einem besseren Wege der Methode suchen? — Auch hier gab Rousseau die Bahn an, die jetzt verfolgt wird. Er verdammte den Lehrmechanismus, das Formelwesen, das mechanische Auswendiglernen, das bloße unthätige Aufnehmen; und wies mit Recht auf größere Selbstthätigkeit hin. Aber ging er nicht zu weit und opferte der Methode das Wissen? Es konnte gut sein den Lehrern der Zeit zuzurufen: „eure Zöglinge kennen die Landkarten, der meine weiß sie euch zu machen;“ aber hat er Recht auch Mikroskope, Teleskope und überhaupt alle Instrumente zu verschmähen, bis sein Emil sie zu erfinden selbst im Stande ist? —

Rousseau erzählt ein Beispiel wie sein Emil die Kraft des Magneten kennen lernt. Er sieht einen Taschenspieler auf dem Markte, der mit einem Stückchen Brod eine auf dem Wasser treibende Wachsente anzieht. Nachdenklich versucht Emil im Hause dasselbe Kunststück. Mit Hülfe seines Hofmeisters, der ihm einen Magneten giebt, entdeckt er endlich, daß in dem Brod ein Magnet verborgen war und in der Ente etwas Eisen. Nun geht er wieder am andern Tage auf den Markt mit seinem präparirten Brodstückchen in der Tasche; er zeigt, daß er das Kunststück auch versteht. Die umstehende Menge jauchzt

ihm zu, der Taschenspieler umarmt den jungen Kunstgenossen, Emil ist außer sich vor Freude. Er wird gebeten sein Kunststück anderen Tages zu wiederholen. Emil ladet alle seine Bekannten ein seine Wunderthat mit anzusehen. Aber vergeblich hält er das Brod hin, die Ente flieht, wiewohl sie doch dem bloßen Rufe des Taschenspielers folgt. Beschämt schleicht Emil heim. Da meldet sich des andern Tages der Taschenspieler. Was sich der Hofmeister nicht erlauben soll, das darf der Taschenspieler; er beginnt seine Rede mit einer pathetischen Vertheidigung des Rechtes seines Broderwerbes, dem gegenüber Emils Pfuscherei ein tadelnswerther Eingriff gewesen sei. Die aus seiner überlegenen Einsicht gefolgerte Beschämung sei Emil als verdiente Strafe anzurechnen. Da übrigens Wißbegier die Ursache seines Forschens gewesen sei, so wolle er das Räthsel unter dem Siegel des Geheimnisses ihnen beiden lösen; es habe ganz einfach unter dem Tische ein Kind mit einem stärkeren Magneten gesessen, ein solcher wirke bekanntlich durch den Tisch hindurch. — Emil, sagt Rousseau, wäre ein Kind, das man vernichten müßte, wenn es das also ihm anvertraute Geheimniß nicht bewahrte. Welch eine Fülle von geistiger und sittlicher Belehrung, ruft er aus, gewinnt mein Emil aus diesem einen Beispiel! — Und welch ein sonderbarer Taschenspieler, riefen damals seine Gegner! Ja wohl, erwiderte Rousseau, ein ganz besonderer Taschenspieler; aber seid ihr denn unverständig genug nicht zu bemerken, daß Alles vom Hofmeister angezettelt war? — Umarmung, Beschä-

mung, Taschenspielerrede, das Alles vom Hofmeister vorbedacht und ausgeheckt und angeordnet? — o welche Unnatur, das rufen wir und ziehen den einfachen Naturlehrer vor, der keinen Taschenspieler braucht, dem Knaben auf dem Markte die Kraft des Magnetismus zu erklären! — Hat aber von dieser Thorheit abgesehen nicht auch die Weise eine gute Seite? — Gewiß, man mag sich solcher Spielereien und solcher Anregung aus dem Leben, wo sie sich darbieten, immerhin bedienen um Interesse wach zu rufen; nur muß das nicht der ausgedachte ernste Unterricht sein sollen. Bei solcher Regellosigkeit gelangte man im Unterricht nicht weit; eine Schule müßte mit solchen Jahrmarktsstunden schwer zu halten sein. —

Freilich, wenn man den kargen Inhalt der geistigen Entwicklung betrachtet, die Rousseau seinem Emil verschaffen will, so ist eine solche Regelmäßigkeit auch nicht wohl nöthig. Nach Rousseau hat die Erziehung drei Epochen zu beachten. Die erste bis zum zwölften Jahre hat die Aufgabe den Körper zu entwickeln, und in der rechten Wahrnehmung der Außendinge unsere Sinnlichkeit zu üben. Hier ist die beste Regel der Erziehung, Zeit zu verlieren; man lasse das Kind nur spielen, springen; es schadete selbst nicht, wenn es noch im zwölften Jahre die rechte Hand nicht von der linken Hand zu unterscheiden wüßte. Soll es dennoch etwas lernen, so besteht das einzige Mittel zum Lernen zu führen darin, den Wunsch aus dem Bedürfniß zu erwecken. Das oberste Gebot der geistigen sowohl wie sittlichen Erziehung dieser Zeit ist die Noth-

wendigkeit. Nichts fordere man um des bloßen Gehorsams willen, man fordere nur das Nöthige. Das Kind soll lesen lernen; da lasse man ihm Briefe von Eltern, Spielkameraden zukommen, z. B. Einladungen. Dann habe man keine Zeit sie vorzulesen; so wird alsbald das Bedürfniß zum Lesen und zum Schreiben dem Kinde fühlbar werden. In solcher Weise erregt, kann Emil vielleicht schon vor dem zehnten Jahre Beides. Bis dahin also hat ein Lehrer nur Weniges zu thun. —

Die zweite Epoche dauert bis zum funfzehnten Jahre. Jetzt heißt es keine Zeit verlieren, denn die Zeit der Leidenschaften naht, die vom Lernen allzu gewaltig abzieht. Jetzt muß man die Zeit zusammennehmen, und das Kind gewöhnen seine Aufmerksamkeit andauernder einem Gegenstande zuzuwenden. Aber immer noch bleibt das Interesse bei den physischen Phänomenen der Natur, wir setzen sie nur in eine neue Beziehung zu uns, wir fragen nach ihrem Nutzen. Eine Ueberfülle von Kraft treibt uns über unser nächstes Bedürfniß hinaus, wir suchen uns auf der Erde und in der Welt zu orientiren. Drum treiben wir ohne Karten und Globen Geographie und ohne Fernrohr Astronomie; wir beginnen mit Heimathskunde und erforschen Abends und Morgens, Winter und Sommer den Stand der Sonne. Doch wozu das nütze, fragt Emil? — Ich sage ihm Nichts vom Compaß, Nichts vom Nutzen für die Schifffahrt, die ihm noch unbekannt; ich sage ihm einfach, daß wir nachdenken, und wenn sich kein Nutzen fände, den Unterricht aufgeben wollen. Am an=

dern Morgen ergeht sich Rousseau mit seinem Emil im Walde von Montmorency, sie verirren sich, Emil wird hungrig und weint; da läßt ihn Rousseau nach dem Stand der Sonne Nord und Süden finden, jetzt weiß Emil, wo Montmorency liegt, er bricht durch die Büsche und sieht es zur großen Freude vor sich. — Ohne Zweifel war dies eine treffliche Belehrung; allein den Auf- und Untergang der Sonne und ihren Gang lernt man an einem Tage kennen, der Spaziergang eines Sonntags schon genügte den Nutzen dieses Wissens zu erfahren. Wenn das so wenig Zeit gekostet, was that Emil denn während der ganzen andern Zeit? — Er gewann noch einige andere physische Kenntnisse; den Umfang derselben beschreibt uns Rousseau leider nicht, er giebt uns überall allein die Richtung an. Bei Rousseau dominirte die Naturwissenschaft in weitester Ausdehnung, noch weiter, als es heut zu Tage Mode wird. Lektüre wünscht Rousseau in diesem Alter nicht, nur Robinson Crusoë gilt ihm als gutes Buch, da es den Kindern die nützliche Lehre zeigt, wie man auf einer einsamen Insel sich selbst genug sein muß. In dieser Zeit tritt auch das Bedürfniß verschiedene Gewerbe kennen zu lernen schon hervor. Rousseau führt deshalb seinen Emil in alle möglichen Werkstätten, und läßt ihn aus keiner fortgehen ohne sich in der gesehenen Arbeit versucht zu haben. Auch diese Epoche, nicht wahr, verlangt nur ein bescheidenes Wissen? Und da nicht überall ein Wald von Montmorency zum Verirren bei der Hand ist und schwerlich alle Handwerksstätten feiern mögten um der

geliebten Schuljugend einer Stadt die Werkzeuge zum Versuchen in die Hand zu geben; so sieht man leicht ein, daß außer ihrer einseitigen Beschränkung die Rousseausche Erziehung auch in dieser zweiten Epoche auf so besondere Umstände Rücksicht nimmt, daß eine allgemeine Erziehung darauf niemals zu gründen sein wird.

Und nun die dritte Epoche nach dem funfzehnten Jahre! Jetzt erst bekommt Emil für die Menschen Theilnahme. Kaum weiß er schon, daß andre Menschen dulden; er kommt erst zum Bewußtsein seines Leids. Die Zeit muß man ergreifen um Mitleid für Andere in ihm zu wecken. Nun erst studire er die Geschichte und lerne aus ihr, daß zu allen Zeiten die Menschen durch ihre Leidenschaften blind und unglücklich geworden sind. Jetzt führe man ihn auch unter die Menschen, damit er lerne sie zu nehmen und damit er ein Herz gewinne, das für Arme und Unglückliche sorge. Jetzt erst ist auch die Zeit gekommen, wo die religiösen Gedanken zu entwickeln sind. Bis dahin sprach Rousseau nie von Gott. Nie führte er, wie er sagte, Emil zur Langenweile in die Kirche um ihn fromm zu machen, nöthigte ihn nie Gebete herzusagen, damit er es nicht als Glück ersehne nicht mehr zu beten. Um ihn zur Mildthätigkeit zu führen, gab er ihm nie Almosen auszutheilen, als sei es ihm selbst zu große Mühe es zu thun. Es ist bekannt, wie oft man Rousseau aus diesem Fehlen des Religionsunterrichtes Vorwürfe machte, wie man sie heut zu Tage wiederholt, wo Einer darin wie Rousseau denkt. Das Urtheil über die Weise dieses Un-

terrichtes hat sich noch keineswegs abgeklärt. Aber Eins, worüber man weniger streiten wird, will Rousseau in dieser Epoche vor Allem beachtet wissen, man soll Emil von Frauen und von großen Städten fern halten. Man strenge ferner neben dem erhöhten geistigen Interesse seinen Körper an, er arbeite auf dem Lande oder wenn ihm dazu die Gelegenheit fehlt, in einer Tischlerwerkstatt. Im Vorgefühl der nahen Revolution ruft Rousseau seinen Zeitgenossen zu, sie wüßten nicht, wie ihnen ein Handwerk noch einmal im Leben nützen könnte. Gar mancher Emigrirte war bald hernach genöthigt dieser Mahnung Rousseaus zu gedenken; und manche Eltern, die vielleicht niemals den Rousseau lasen, mögen noch später die Gewohnheit überkommen haben, für ihre Söhne eine Drechslerbank im Hause einzurichten.

Emil steht jetzt an der Grenze seiner Selbstständigkeit. Nun muß ihm eine Frau gesucht werden. Wir kennen schon die Machinationen seines Hofmeisters zu diesem Zwecke, aber noch nicht wie seine Frau beschaffen sein muß. Man erstaune nicht, wenn hier noch weniger von geistiger Beschäftigung die Rede ist als bei Emils Entwicklung. Nach Rousseau ist die Frau allein bestimmt, dem Manne zu gefallen, sie muß sich um seine Gunst bemühen. Der Mann dagegen hat Nichts zu thun die Gunst der Frauen zu erlangen. Sein männliches Ziel ist Kraft, und eben diese sucht und liebt die Frau auch ohne sein Bemühen ihr zu gefallen. Die Frau, zum Gehorsam gegen ein so unvollkommnes Wesen wie der Mann

berufen, muß als höchste Tugend Sanftmuth verehren und früh gewohnt sein selbst Ungerechtigkeiten ohne Klage zu ertragen. Das Haus und Handarbeit erschöpfen ihre Thätigkeit. — Rousseau steht also hier weit hinter den Forderungen unserer Zeit zurück, in der die Frauen nicht mehr gefallen wollen, die mit rothen Kochheerdsfingern am Strickstrumpf sitzen oder allein mit zarter Anmuth dem Manne die Zeit vertreiben, und weiter Nichts thun. Allein wenn die Natur auch oft schon ein Wesen der rechten Mitte zwischen Blaustrumpf und Strickstrumpf geschaffen hat, so hinkt die Theorie der weiblichen Erziehung noch immer diesem Ideale nach. Die Theorie hat noch die rechte Ausgleichung der gewünschten Forderungen im Kampfe der Entwicklung nicht gefunden. Versuche gab es wohl, aber auch genug verfehlte. Es bildete sich in den letzten Jahren ein regeres geistiges Leben in der Frauenwelt, es entstand eine reiche Literatur für sie, die Frauen waren es, die den überall auftauchenden Vorlesungen vor gemischtem Publikum die lebhafteste Theilnahme schenkten; aber alle diese Bewegungen sind noch dem grundsatzlosesten Zufall überlassen und geschäftig bezweifelt das Vorurtheil die Pflicht, sie diesem Zustand zu entheben. Nur Hochmuth kann über diese Bestrebungen wegwerfend lächeln, sie schließen ein richtiges Bedürfniß ein, dem auf die richtige Weise entsprochen werden muß. Geschieht dies nicht, entartet die gewünschte geistige Entwicklung in bloßes Nippen und Naschen vom Süßesten aus allem Wissen, so ist vor Allem die Jämmerlichkeit der Männer zu be-

klagen, die solche Conditorwaare austheilen, in der Meinung, es werde dem schönen Geschlecht nichts Anderes munden. Das Triviale klingt nur an bei Trivialen; und wenn gleich die Frauen zwei Unzen weniger Gehirn besitzen als die Männer und Büchner ihnen proportionaliter zwei Unzen weniger Geist zumißt, so haben die Frauen doch immer noch an ihrer Unzenzahl Gehirn genug um nicht in ihrem Genuß auf bloße Trivialitäten, die ein Männergehirn wahrscheinlich im Stadium besonderer Abnutzung seines Gehirnfettes denkt, beschränkt zu sein. Der Erkenntnißdrang, die Denkbefähigung an sich sind geschlechtslos, den vorhandenen Unterschied machen die Verhältnisse und Aufgabe der Civilisation ist es denselben annähernd auszugleichen. Die Wissenschaft, die gegen das Bedürfniß ihrer Mitwelt vornehm taub ist, verdient, daß ihre Bitte um äußere Unterstützung, daß ihre Klage über fehlende Theilnahme bei ihrer Mitwelt gleichfalls taube Ohren finden. Will sie nicht ausgeschlossen sein, so muß sie sich nicht selbst verschließen, will sie beachtet sein, so muß sie auch den kleinen Zins niemals verweigern, der von ihrem Schatz gewünscht wird. Sie muß die Zeitfragen nicht verachten, sie muß den Anschluß an sie suchen, an ihnen ihr Bürgerrecht im Gemeinbewußtsein der Mitwelt sich verdienen; dann darf sie auch den Frauen den Einblick in ihr Heiligthum nicht untersagen. Die Rolle, welche die Frau in der Verbreitung allgemeiner Bildung spielt und spielen kann, sollte nie verkannt werden. Als Mutter fällt es ihr anheim, im Kinde den

ersten Trieb nach geistiger Erkenntniß aufzuwecken und zu fördern, als Gattin giebt sie durch ihre Theilnahme dem idealen Streben des Mannes neuen Schwung. Fehlt dieser Einfluß, so droht der keimende Trieb zur Zeit seiner größesten Zartheit zu ersterben, und verdorrt der schon entwickelte Keim im Sande der Alltäglichkeit. Ueberdies sind auch die Frauen weniger denkfaul als die in ihrem Beruf für weitere Interessen so häufig abgestorbenen Männer; sie fassen Alles mit einem frischeren Interesse auf und verfallen bei diesem Eifer nicht leichter als alle Anfänger in das Extrem gleich Alles für baare Münze anzunehmen. — Das Alles hat Rousseau noch nicht zu würdigen gewußt, er kannte auch der wahrhaft würdigen Frauen zu wenige um ihrem Geschlechte erfahrungsmäßig die gebührende Ehre zu bezeigen; allein wir selber sind darüber, wie diese Forderungen im Einklang mit dem Wesen der weiblichen Natur zu befriedigen sind, ja noch so wenig ins Klare gekommen, daß wir mit Rousseau über seine Lücke kaum rechten mögen. Heben wir daher lieber sein Verdienst hervor, die Frauen in seiner Zeit auf ihre Pflichten in der Familie hingeführt zu haben. — Ein Späterer, der im Rousseauschen Kreise aufwuchs, Aimémartin hat in seinem Werke „Die Erziehung der Mütter oder die Civilisation des Menschengeschlechtes durch die Frauen“ diesen im Titel ausgesprochenen Gedanken besser ausgeführt als Rousseau, der in weniger tiefem Sinne gleichfalls diese Idee aussprach. Die nicht genannte Verfasserin des 1853 erschienenen interessanten

Buches „Personen und Zustände aus der Restauration und dem Julikönigthum“ hat eine lebendige Schilderung von Aimémartin und seinem Buch gegeben.

Wer könnte übrigens auch wollen, daß Rousseau die Bahn beschloß, die er begann. Das Gute, was er gefordert hat, ist längst noch nicht erfüllt! Kaum haben wir nach den Excessen, die seinen Paradoxen folgten, uns in der rechten Bahn zurecht gefunden; und erst seit wenigen Jahren sind wir merklich fortgeschritten. Schon Rousseau wünschte dem kleinsten Kinde im Spiele Belehrung zu gewähren; was Fröbel zum System gemacht, dringt jetzt erst ein in Frankreich. In diesem Jahre ist in Paris der erste Kindergarten eingerichtet. Hoffen wir, daß durch die Reibung mit anderen Nationen die deutsche Träumerei, das Spielerische, nicht mehr Spielende, das noch an dieser Sache haftet, allmählich schwindet. — Rousseau verlangte Natürlichkeit; nach vielen Excessen sind gerade wir Deutschen mit unserer Erziehung diesem Verlangen am besten nachgekommen. Ja ohne Zweifel erziehen wir jetzt natürlicher als Rousseau selbst. — Rousseau verlangte Selbstthätigkeit; es bleibt noch viel zu leisten übrig, ehe wir diesem Wunsch genügen, so viel auch schon geleistet ist. Es muß das Lehrgebiet der Vorlesungen oder Vorsprechungen, auf dem zwischen Vortragenden und Zuhörenden gar kein Verhältniß ist, ein immer mehr beschränktes werden. Die wahre Lehre giebt das Gespräch, das beide Seiten thätig sein läßt. — Rousseau verlangte bessere, natürliche Methoden, wir folgten dem Wunsche

lange Zeit einseitig, wir hatten Methodenreiter, die Nichts wußten oder Alles halb verstanden; erst jetzt setzt Beides sich in rechten Einklang. — Verehren wir denn an Rousseau daß er den letzten und stärksten Anstoß zu allem diesen unserm Streben gab; und wenn auch Viele vor ihm schon Dasselbe forderten, lassen wir ihm das Verdienst es in der Weise verlangt zu haben, die Eindruck machte. Und wenn diese Weise eine paradoxe war, streifen wir das Paradoxe ab; bekennen aber, daß gerade mit dem Paradoxen die Wirkung Rousseaus auf seine entnervte Zeit so groß gewesen ist. Nur Eines wollen wir Rousseau nie verzeihen, daß bei so viel gutem Willen, so viel guter Einsicht sein eigenes Thun so jämmerlich gewesen. Das schöne Schwatzen von Erziehung steigert nur die sittliche Verachtung Rousseaus, der seine Kinder ohne hinreichenden Grund und ohne Erkennungszeichen ins Findelhaus gegeben hat.

VI.

Wer die Menschheit bessern oder ihrer Verschlimmerung Einhalt gebieten wollte, der hat noch stets auf das werdende Geschlecht seine Hoffnungen gesetzt. So suchten Plato im Alterthume, so Fichte und Rousseau in neuerer Zeit die Verwirklichung ihres Ideales auf dem Wege der Erziehung anzubahnen. Allein die menschlichen Dinge und Zustände sind zu verschlungen in einander. Die Jugend läßt sich für das Ideal der Zukunft nicht so leicht erziehen; sie lebt ja abhängig von Denen, die unter den Banden der Vorurtheile das Ideal der Zukunft scheuen. Die Jugend ist ja nicht für Jedermann zu haben; behalten sich doch Staat und Eltern das Vorrecht, sie demjenigen Erzieher anheim zu geben, dem sie Vertrauen schenken. Mag man daher die Besserung erst vom zukünftigen Geschlecht erwarten; anheben muß sie doch schon mit dem Einfluß, den man aufs gegenwärtige zu gewinnen strebt. Und Rousseau war gewiß der Mann nicht, dem solcher Einfluß einerlei war. Die Nothwendigkeit ihn zu erstreben ging aus seiner Grundüberzeugung vom Ursprung unseres Gesellschaftszustandes hervor.

Wenn der Mensch ursprünglich gut geboren war und erst die menschliche Gesellschaft ihn schlecht gemacht hat, so muß man nothwendig die Gesellschaft bessern um ihn zu bessern. Wie sollte aber dies nach Rousseau möglich sein, der doch in jeglicher Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft die Entartung unseres Geschlechtes anwachsen sieht? Rousseau dachte auch hier, wie er bei der Entwicklung von Kunst und Wissenschaft gedacht hat; die Staaten sterben in steter Steigerung der Entwicklung vom Anbeginn ihres Daseins an, die Kunst der guten Politik ist es, dies Sterben zu verzögern.

Wenn Rom und Sparta, diese seine Staatsideale untergingen, ruft er aus, welche Staaten können dann noch hoffen stets zu dauern! Eine traurige, aber nicht gar seltene Meinung. Wie Mancher glaubt, daß alle Staaten in ihrer Entwicklung einen Höhepunkt erreichen aber auf ihm sich nicht erhalten können, daß sie vielmehr darnach von der Bahn politischer Bedeutung abtreten und einem jüngeren Volke ihre Weltrolle überlassen müssen. Wie Mancher sah vor Kurzem noch in Rußland solch ein junges Land zukünftiger Größe und meinte Deutschland würde unfehlbar seine Beute werden. Ist wirklich in allem diesem Wechsel von Größe und Vergehen der Nationen kein bleibender Fortschritt zu gewinnen? — Was einst den in sich morschen großen Staaten die Mittel zu neuer geistiger Erhebung nahm, war, daß in solchem Zustand ihr Land dem Einfall wilder Horden bloßgestellt war. Wo sollen wir heute den Einfall solcher Horden fürchten, die

in unsrer Nähe nicht mehr existiren? — Es haben die Staaten auch jetzt noch Zeiten der Winterruhe; aber sie verjüngen sich wieder aus eigener Kraft. Ihrer Winterstarre folgt ein Frühjahr und die Zeit ihres Sterbens ist uns unbekannt. Je mehr die Geschichte fortrückt, um so schwieriger wird es uns, in der Menschheit Jugend, Mannesalter und Greisenthum noch zu unterscheiden, wie es Herder that; wir raffen uns auf und mögen nicht mehr im Greisenalter dauernd stehen sollen. Wir kehren um und wollen im Mannesalter beständig leben. Das ist ein gutes Zeichen vom Selbstgefühle unsrer Kraft; wir merken, daß wir etwas Bleibendes gewonnen haben. Der kranke Rousseau aber hat dies nicht gefühlt; er hatte aus der Gegenwart allein die Schwächen, aus der Vergangenheit allein das Große vor den Augen. Er lobte dieses und achtete seine Zeit gering. Mit oder vielmehr durch Kunst und Wissenschaft sah er sie ihrem vorher bestimmten Tode entgegeneilen. Entgehen konnten auch die Staaten diesem Schicksal nicht, sie mußten sterben wie der Leib des Menschen. Da aber ihr Wesen nicht aus Natur, sondern aus Kunst geworden war, so konnte auch durch Kunst die staatliche Auflösung verzögert werden. Dafür die Mittel anzurathen ist Zweck seiner Politik, wie ein ähnlicher negativer Zweck auch Aufgabe seiner Erziehung war. —

Trotz dieser trübseligen Ansicht hat Rousseau dennoch den Werth des Lebens im staatlichen Verbande nicht ganz verkannt. — Es bringt ja auch das Altern seine Vortheile mit sich, wenn es gleich endlich dem Tode zuläuft.

Ja Rousseau preist in seinem Contrat social den Eintritt eines staatlichen Verbandes mit Worten, die man wirklich kaum mit seiner sonstigen Verehrung vor dem Naturzustande zu reimen weiß.

„Dieser Uebertritt aus dem Naturzustande in den Staatsverband bringt in dem Menschen eine sehr bemerkenswerthe Veränderung hervor, sagt er, an die Stelle des Instinctes tritt in seinem Benehmen die Gerechtigkeit und seine Handlungen haben die Sittlichkeit gewonnen, die ihnen vordem fehlte. Nun erst, wo die Stimme der Pflicht an die Stelle des sinnlichen Antriebes, das Recht an die Stelle der Begierde trat, sieht sich der Mensch, der bis dahin nur auf sich allein Rücksicht nahm, genöthigt nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör giebt. Wiewohl er sich in diesem Zustand mehrerer Vortheile begiebt, die ihm von Natur zukommen, so gewinnt er doch dagegen so große, es üben und entwickeln sich seine Fähigkeiten, es erweitern sich seine Ideen, veredeln sich seine Empfindungen, es erhebt sich doch seine ganze Seele in solcher Weise, daß, wenn nicht der Mißbrauch dieser neuen Bedingung ihn oftmals auf einen tieferen Zustand als den verlassenen herabwürfe, er ohne Aufhören den glücklichen Augenblick segnen müßte, der ihn auf ewig davon losriß, der aus einem stumpfen und kurzsichtigen Thiere ein intelligentes Wesen und einen Menschen werden ließ.“

Wenn dem nun also ist, wenn wir durch solchen Fort-

schritt erst wahrhaft zur Menschenwürde gelangt sind, wie kann dann dieser Fortschritt einzig aus schlechtem Ursprung abgeleitet zu schlechtem Ende führen sollen? — Man hat es Rousseau lassen müssen, daß er mit dem vollen Eifer seines Gemüthes stets gegen die Atheisten seiner Zeit gekämpft hat; aber nicht mit Unrecht hat man ihm vorgeworfen, daß seine misanthrope Ansicht von der Entwicklung in der Weltgeschichte zum Zweifel an der Vorsehung, zu einem historischen Atheismus führen müßte. Wie konnte ein gerechter Gott dem Lauf der Geschichte eine so elende Bahn verzeichnet haben! Voltaire und Rousseau erkannten beide ihren Gott mehr aus der Natur als aus der Geschichte. Sie waren der Erbsünde abgeneigt, und ließen in ihren Farben doch die Menschenwelt fast sündiger erscheinen als ihre Gegner sie vorgezeichnet hatten. Rousseau vor Allem steigerte die Menschenschuld durch seine Annahme von dem Fall der Menschen aus reinster Unschuld des Naturzustandes.

Wie aber fiel denn aus dem Naturzustande der Mensch ins spätere Leiden eines staatlichen Verbandes? — Dasselbe, was später dem Staate Halt giebt, war auch der Ursprung alles Unheils — das Eigenthum. —

„Der erste, sagt Rousseau*), der ein Stück Feld einzäunte und sich dabei einfallen ließ, zu sagen: „Dieses ist mein" und auch Leute fand, die einfältig genug waren,

---

*) (Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. 2me partie.)

es ihm zu glauben, — dieser ist der eigentliche Stifter der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viel Verbrechen, Kriege und Mordthaten, wie viel Elend und Schrecken hätte Derjenige dem Menschengeschlecht ersparen können, der, indem er den Zaun ausriß oder den Graben zuwarf, seinen Mitmenschen zugerufen hätte: hütet euch auf diesen Betrüger zu hören, ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte Allen gehören und die Erde Keinem!"

War aber Rousseau darum, daß er das Eigenthum als erste Ursache alles socialen Unheils ansah, auch der Meinung, dies erste Unrecht sei nur durch Aufhebung allen Eigenthums wieder gut zu machen? Stand Rousseau auf der Seite des Socialismus oder Communismus? — Im Gegentheil; — in seiner für die Encyklopädie geschriebenen Rede über Staatswirthschaft erklärt er das Eigenthumsrecht für das heiligste Recht des Bürgers, für den wahren Grund der bürgerlichen Gesellschaft, für die wahre Garantie der eingegangenen bürgerlichen Verpflichtungen. Die Achtung vor dem Eigenthum ist auch das erste Sittengefühl, das Rousseau in seinem Emil zu wekken suchte. Emil weiß noch Nichts vom Eigenthum; er denkt, daß jedes Stückchen Erde ihm so gut gehöre wie einem Anderen. In dieser glücklichen Täuschung legt er denn getrost an einem beliebigen Gartenplatz den Samen einer Pflanze in die Erde. Als sie gedeiht, reißt sie der Eigner des Gartens aus, der hier schon anderen Samen streute. Der Gartenbesitzer kommt zu Rousseau sich über den Eingriff in sein Eigenthum zu beschweren; Emil er-

fährt, daß ihm nicht mehr die ganze Welt gehört. Aber zugleich thut ihm der Verlust der Pflanze weh, er fühlt auch, daß durch seine Mühe die Pflanze sein eigen ward; der Gärtner hat auch sein Eigenthumsgefühl verletzt. So sieht Emil die Collision der Rechte. Da löst denn Rousseau, der überdies auch diese ganze Geschichte mit dem Gärtner angezettelt hatte, den Streit zu beiderseitiger Zufriedenheit durch Vertrag; der Gärtner räumt ein Plätzchen ein und Emil verspricht ihm dafür einen Antheil seines Fruchtertrages. So lernt Emil den Werth des Gesellschaftsvertrages kennen, der auch in der Menschheit zur Schlichtung der ersten Streitigkeiten, die um Mein und Dein geführt sind, geschlossen wurde.

Nach diesem Abschluß aber sah Rousseau das Eigenthum als geheiligt an, obgleich es Ursache alles ferneren Streites und Krieges blieb. Wie wenig socialistisch Rousseau über das Eigenthum gedacht hat, zeigt deutlich seine Forderung, die Familien in möglichst ungetheiltem Besitz des einmal Erworbenen zu belassen. „Nichts, sagt er, ist für die Sitten und den Staat verderblicher als die beständigen Standes- und Vermögenswechsel unter den Bürgern; das sind Veränderungen, die das Zeichen und die Quelle von tausend Uebeln sind, die Alles umstürzen und verwirren. Wie Mancher erhält durch sie eine Bestimmung, zu der er durch Stand und Vermögen nicht erzogen wurde und zu der er also weniger geschickt ist, als Andere.“ Das waren Worte Rousseaus, die alle Diejenigen wiederholen konnten, die später zur Restaurationszeit für Majorate,

Erbrecht des Aeltesten und andere Beschränkungen des Privatbesitzes sich erhoben. Derselbe Rousseau nannte dennoch den Reichen einen Dieb, der im Ueberfluß ihm das Brod für seine Kinder stiehlt; derselbe Rousseau meinte, daß doch der Große, der gleich dem Geringen nur zwei Beine hat, auch nicht leben darf als habe er einen Magen mehr als jeder Arme; derselbe Rousseau sieht in dem Rentier, der bezahlt um Nichts zu thun, nichts Anderes als einen Wegelagerer, der auf Kosten der Vorüberziehenden lebt; derselbe Rousseau erklärte also einen jeden Bürger, der sich in Muße seines Besitzes freut, für einen Schurken. Das sind die Worte, die nicht die Männer der Restaurationszeit ihm nachgesprochen, das sind die Worte, die Socialisten und Communisten von ihm aufnahmen. Verstand aber Rousseau sie im selben Sinne, lag schon in seinem Geist der Ausspruch: Eigenthum ist Diebstahl? So weit ging Rousseau nicht.

Er behauptete nur, das erste Eigenthum war Diebstahl. Nur die erste Besitzergreifung im Naturzustande war rechtlos und deshalb einem an der ganzen Menschheit begangenen Diebstahl gleich. Es hatte ja ursprünglich jeder Mensch das Recht denselben Flecken Land zu ergreifen, den ich mir als mein Eigenthum von der Umgebung abgezirkt. Aber nachdem dies Unrecht der ersten Besitzergreifung durch den Gesellschaftsvertrag zum garantirten Recht geworden, hört nach Rousseaus Meinung das Eigenthum auf Diebstahl zu sein, und nur der Ueberfluß des Einen, der Andere im Elend darben und umkommen

läßt, wird wieder Diebstahl. Nur dieser Besitzesüberfluß scheint ihm ein Unrecht, gegen das der Staat die Pflicht hat einzuschreiten. Es dürfte der Staat nach seiner Meinung den Reichen unter Umständen selbst so hoch besteuern, daß ihm nur die zur Existenz nothwendige Einnahme bliebe; nur das nicht Ueberflüssige soll dem Einzelnen zur ungeschmälerten Verfügung stehen. Vermögensgleichheit will Rousseau nicht, er will nur die extreme Ungleichheit mildern; eine Forderung, die im damaligen Frankreich, wo Ueberfluß und Elend erschreckend nahe bei einander wohnten, mehr als billig, eine Forderung, die damals nothwendig war.

Wir sahen schon, wie sehr es Rousseau bei Anwendung dieser Forderung darum zu thun war, die bleibenden Standes- und Vermögensunterschiede stabil zu halten; so klingen seine Forderungen immer revolutionärer, als sie von ihm verstanden und angewendet wurden. Schon Rousseau selbst beklagte sich, daß man ihn von dieser Seite viel zu häufig mißverstand. „Hartnäckig, sagt er in seinen Dialogen, sieht man in mir einen Aufwiegler zu Umsturz und Empörung, in mir den Menschen auf der Welt, der die wahrste Verehrung vor Gesetz und nationalen Institutionen im Innern trägt und der die größte Abneigung hat gegen Revolutionen und Parteiwesen.“

Man mögte fragen, ob Rousseau der vermeinte Demokrat sich selbst auch recht gekannt hat, als er solche Worte seiner Aversion gegen alle Revolution geschrieben; aber fragen wir lieber vorher, ob Rousseau wirklich der

reine Demokrat gewesen, für den er meist passirt. Seine eigenen Worte über den staatlichen Werth der Demokratie verleugnen diese.

„Nimmt man das Wort in der Strenge seiner Bedeutung, sagt er im Contrat soc. III, 4, so hat es niemals eine wahrhafte Demokratie gegeben und wird auch niemals eine geben. Es ist gegen die Naturordnung, daß die Majorität regiere und die Minorität regiert werde. Man kann sich nicht vorstellen, daß das Volk beständig versammelt bleibe um den Staatsgeschäften obzuliegen und man sieht leicht ein, daß es dazu doch keine Commissionen einsetzen könne, ohne die Form der Regierung zu verändern.

In der That glaube ich als Prinzip hinstellen zu können, daß, wenn die Funktionen der Regierung an mehrere Tribunale vertheilt sind, die mindest zahlreich besetzten unter ihnen über kurz oder lang die größte Autorität erlangen werden, und sei es auch nur auf Grund der größeren Leichtigkeit ihre Geschäfte zu beseitigen, was sie natürlich zu jener Obmacht führt.

Ueberdies wie viele schwer zu vereinigende Dinge setzte diese Regierungsart voraus! Erstlich einen sehr kleinen Staat, in dem das Volk leicht zu versammeln ist und jeder Bürger leicht alle anderen kennen kann; zweitens eine große Einfachheit der Sitten, die einer Mannichfaltigkeit von Angelegenheiten und langwierigen Verhandlungen vorbaue; ferner, eine große Gleichheit der Standes- und Vermögenszustände, ohne welche die Gleichheit in den Rechten

und der Autorität nicht lange würde bestehen können: endlich, wenig oder gar keinen Luxus; denn entweder ist der Luxus die Folge des Reichthums oder er macht ihn nothwendig, er verdirbt zugleich den Reichen wie den Armen, den einen durch den Besitz, den anderen durch Begier; er verhandelt das Vaterland an Schlaffheit und Eitelkeit; er nimmt dem Staate alle seine Bürger um sie zu Sklaven unter einander und alle zu Sklaven der Meinung zu machen.

Das ist der Grund, weshalb ein berühmter Schriftsteller (Montesquieu) einer Republik die Tugend zum Prinzip gab, denn alle diese Bedingungen könnten ohne Tugend nicht bestehen. —

Fügen wir hinzu, daß es keine Regierung giebt, die so sehr den Bürgerkriegen und inneren Agitationen ausgesetzt ist, als die Demokratie, die Volksregierung, da keine andere ein so beständiges und heftiges Streben nach Umgestaltung hat, da keine mehr Achtsamkeit und Muth verlangt zu ihrer Aufrechthaltung. Besonders in dieser Verfassung muß der Bürger sich mit Kraft und Standhaftigkeit wappnen und jeden Tag seines Lebens zu sich selber sagen, was ein tugendhafter Palatin auf dem polnischen Reichstag sagte: lieber gefährliche Freiheit als ruhige Sklaverei.

Gäbe es ein Volk von Göttern, sie würden sich demokratisch regieren. Eine so vollkommene Regierungsweise paßt nicht für Menschen."

Rousseau verwirft also an dieser Stelle die demo-

kratische Regierungsweise auch deshalb, weil sie am leichtesten zu bürgerlichen Unruhen führe, und diese scheute er vor Allem.

Einem exaltirten Weltbürger, der ihm offenbarte, daß er Weib und Kind verlassen wollte, um sich fürs Vaterland zu opfern, schrieb er (1766): „Was mich betrifft, so bekenne ich, daß ich um Nichts in der Welt auch nicht an der legitimsten Verschwörung Theil haben mögte, denn alle solche Unternehmungen können doch nie ohne Aufruhr, Unordnungen, Gewaltthätigkeiten, selbst Blutvergießen ausgeführt werden, und weil nach meiner Meinung das Blut eines einzigen Menschen von höherem Werthe ist als die Freiheit des ganzen Menschengeschlechts. Wer aufrichtig die Freiheit liebt, braucht sie nicht mit so vielen Mitteln aufzusuchen, und ohne Revolutionen oder Ruhestörungen zu verursachen, wer frei sein will, der ist es in der That."

Wir dürfen es ihm wohl glauben, daß er der ideale Schwärmer vor dem tobenden und greuelvollen Blutvergießen der Volksaufstände einen natürlichen Abscheu hatte; was wir noch fragen müssen, ist nur, ob nicht trotzdem sein Prinzip auf Umsturz des Bestehenden führte. Saint-Marc Girardin behauptete, Rousseau sei mehr noch aus Gefühl als durch seine Lehre revolutionair gewesen, er habe nur für das Elend des Volks eine revolutionaire Sympathie gehabt, und sei für die rechte Würdigung des Guten auf anderer Seite blind gewesen. Von solcher Sympathie verführt, meint er, wies Rousseau in übertrie-

bener Weise auch auf das Elend des Volkes hin und schilderte, wie alle Vortheile der Gesellschaft den Reichen zufallen. Sind alle lucrativen Stellen, sagt er, nicht durch sie besetzt? sind alle Privilegien nicht für sie? Wie ist das Bild der Armen dagegen so verschieden! Je mehr die Gesellschaft gerade ihnen schuldet, um so mehr entzieht sie ihnen. Wo Frohndienste zu thun, wo Kriegsaushebungen nothwendig sind, da giebt man ihnen den Vorzug. Stürzt ein Armer seinen Karren auf der Straße um, kein Mensch hilft ihm denselben wieder aufzurichten; er kann sich noch glücklich preisen, wenn ihn die gerade vorübergehenden Diener eines jungen Herzogs nicht insultiren. Scheinbar uneigennützige Hülfe findet er nicht, weil Jeder weiß, daß er den Dank in baarer Münze nicht bezahlen kann. Ein verlorner Mann aber ist er, wenn er eine rechtschaffene Seele, eine liebenswürdige Tochter und einen mächtigen Nachbar hat. — Derartige Aeußerungen für die Armen und gegen die Reichen bis hinauf zu den Fürsten finden sich im Rousseau häufig; aber folgt daraus schon demokratischer Grundsatz oder demokratische Neigung? Auch Voltaire, der monarchisch dachte, geißelte in ähnlicher Weise die herrschende Willkür und Zügellosigkeit der Mächtigen den Armen und Machtlosen gegenüber. Girardin selbst sagt, daß diese Klagen damals allgemein waren. Auch hatte man in der That nicht Unrecht das vorhandene Leiden so schwarz zu malen, es wäre nimmermehr zur baldigen Revolution gekommen, wenn nicht so viel Verworfenes dagewesen, das zur Empörung trieb. Mag

immerhin Rousseau wie überall, so auch hier seine ideale Uebertreibung in seinen Tadel hineingemischt haben, grundlos war dieser Tadel nicht. Es kann daher nur die Uebertreibung, so weit sie Unrecht war, uns von seinem demokratischen Hange Zeugniß geben. Rousseau hat ihn gewiß, aber sein Hang ist nicht demokratischer als seine Lehre; Rousseau ist vielmehr im Herzen despotischer als im Geiste. —

Mag er auch die reine Demokratie unter uns Menschen nicht für die beste Regierungsform gehalten haben, in seinen theoretischen Hauptgrundsätzen bleibt er demokratisch und revolutionair und erst in ihrer Anwendung wird er despotisch. —

Wer wollte leugnen, daß seine Lehre von der Entstehung des Staates aus menschlichem Vertrag und seine Lehre von der Souverainetät des Volkes ihn entschieden zum Herold aller späteren demokratischen Bestrebungen gemacht hat.

Nach seiner Lehre ist der Staat natürlich um gar nichts mehr eine höhere Institution, die Gott dem Menschen gab, als Alles, auch die Krankheit, die man heilen muß, von Gott gewollt ist. Der Staat ist keine ursprünglich fertige göttliche Einsetzung, er ist erst später durch menschlichen Vertrag geworden und also auch durch freies Lösen des Vertrages aufzuheben. Zum Schutze ihres Eigenthums thaten einmal zuerst die Menschen sich zusammen mit der Absicht, sich gegenseitig ihr erworbenes Recht zu garantiren; das war der erste Schritt zum staatlichen

Verbande. Statt Willkür trat nun eine Regel ein, die Rechte gab und Pflichten auferlegte; dieser Regel zu folgen kamen die Menschen auf dem Wege des Vertrages überein. Dies aus dem Menschenwillen hervorgegangene Werden des Staates gab seinen politischen und religiösen Gegnern den ersten Anstoß. Sie wollten den Staat nicht machen lassen, er sollte von Gott gegeben sein. Man suchte daher nach einem Institute, das solchem Vertrage noch müßte vorangegangen sein und glaubte dies in der Familie gefunden zu haben. Hier schien ein ähnlicher Verband von einem Oberhaupt abhängiger Mitglieder schon zu existiren; die Familie galt als gottgegebener Staat im Kleinen. Dagegen behauptete Rousseau, daß Staat und Familie nicht zu vergleichen seien. Der Chef des Staates dürfe kein Privatinteresse für das Wohl des Einzelnen haben — das gerade mache den Werth der Vaterliebe aus; der Magistrat dürfe weder seinem Herzen, noch seiner privaten Einsicht folgen, sondern nur dem Gesetz, der Stimme öffentlicher Vernunft — im geraden Gegensatz zur väterlichen Leitung. Ueberdies sieht Rousseau auch die Familie erst für geworden an. —

Um diese Differenzen brauchte man wahrlich nicht zu eifern; wir sollten kurz bekennen vom Urzustande doch gar zu Weniges zu wissen, um zu entscheiden, ob die Familie ward, ob sie von Anfang da war; und daß, wenn sie es war, es einzig auf die Definition des Wortes Staat ankommt, ob man die erste Familie Staat nennen darf, ob nicht. Im Grunde erscheinen mir diese Controversen wie

Streitigkeiten um des Kaisers Bart. Gleichviel ob Gott den Staat im Keime als erste Familie eingesetzt, oder ob er den Menschen den Trieb gegeben hat später den staatlichen Verband aus sich heraus zu wollen; — die Sache bleibt zur Ehre Gottes wirklich einerlei. Wir wissen doch, daß die Familienstaaten heutzutage nicht mehr passen, daß Gott uns weiter keine fertige Staatsform vorgeschrieben und daß es also dennoch unserem Ermessen überlassen blieb, die verschiedenen Staatsformen zu entwickeln. Wer dies Ermessen, diesen unseren Willen unter besonderer göttlicher Macht gebunden denken will, auch Der giebt zu, daß ohne unseren Willen doch kein Staat zu Stande kommt und ohne unser Bemühen um Einsicht in das zeitlich und local Nothwendige doch nicht der rechte. Der Gläubige fügt also zur Annahme des Ungläubigen nur ein Plus hinzu, das darum die Summe, zu der addirt wird, unsere Einsicht und unsern Willen, niemals aufhebt. Auch Stahl, der entschiedene Gegner Rousseauscher Staatsentstehung, kann doch natürlich nicht umhin, die Fügung Gottes in der Staatenbildung durch den Menschenwillen bewirkt zu denken. Und wenn auch Stahl gegen Rousseau eifert, behauptend, daß nicht blos Staatenbildung überhaupt eine göttliche Einsetzung sei, sondern auch jegliche existirende bestimmte Staatsverfassung: so weiß er doch, daß der einzelne Staat keineswegs durch Gottes unmittelbare That gegründet ist. Es bleibt darum nach seinen eigenen Worten, den Menschen, den Nationen die völlige Freiheit in dieser oder jener Verfassung zu leben unverkürzt. Dies liegt

ja auch klar auf der Hand; Gott hat sich nirgend für Republik oder Monarchie oder aristokratische Vielherrschaft erklärt, je nach den verschiedenen Verhältnissen können demnach alle Regierungsformen dem göttlichen Willen entsprechend sein. Wie Stahl nun annimmt, übt Gott die Macht, den Menschen je nach einem jeglichen Zeitalter und jeglichem Volke ins Herz zu legen, welche Ordnung sie herstellen, welche Ziele sie anstreben sollen. Ein neu sich bildender Staat hat völlig freie Wahl für jede beliebige Verfassung; den schon gebildeten hindert Achtung vor dem Bestehenden an der Veränderung. Doch ist die Möglichkeit, daß solche nothwendig wird, nicht ausgeschlossen; Gott wird alsdann den Menschen das Rechte eingeben. Sollten Einzelne dann dem Neuen widerstehen; die Macht der Gemeinschaft, sagt Stahl, behält den Sieg. — Was ist das so viel Anderes als was auch Rousseau wollte? Auch Rousseau hing am Alten und scheute voreilige Veränderung mehr als schlimme Herrschaft. Fängt ferner Stahl vom Willen Gottes an und läßt ihn sich im Menschenwillen offenbaren; so geht Rousseau den umgekehrten Weg, er fängt mit dem Menschenwillen an und sagt darauf, daß er denselben für Gottes Stimme halte. In der Sache kommt Beides auf Eins hinaus. Wenn Stahl von Rousseau sich wesentlich unterscheiden wollte, so müßte er nur bestimmt zu wissen erklären, daß Gott es niemals einem Volke in die Seele legen würde, sich selbst und seinen Willen als gesetzgebend zu betrachten. Er müßte wissen, daß Gott niemals durch des Volkes Stimme

seine Stimme kundgiebt. Da dies unmöglich ist, so hat Stahl gar keinen Grund von dieser Seite Rousseaus Theorie zu verdammen; thut er es dennoch, so müssen seine Gründe aus der geschichtlichen Beurtheilung der Resultate jener Theorie genommen sein. Es wird also darauf ankommen zu prüfen, welche Anwendung Rousseau seiner Lehre vom Gesammtwillen gegeben hat. —

Daß nicht das Volk für die Fürsten, sondern die Fürsten für das Volk gemacht seien, daß beider Ziel das Gemeinwohl sein solle, hält Rousseau für ausgemacht; es fragt sich nur in welchem Verhältniß das Beste zu erreichen sei. Nach ihm hat das ganze Volk das unveräußerliche Recht sich selbst sein eigenes Gesetz zu geben. Es kann sich durch Gesammtbeschluß selbst Uebles anthun, nur darf es sich, wie auch der einzelne Mensch, niemals des Rechtes der Selbstbestimmung berauben. Es kann sein Gesetz und seine Verfassung ebenso frei zurücknehmen, wie es dieselben frei gegeben. Wie seine Verfassung sein soll, welche die beste sei, dafür hat Rousseau kein einseitiges Maaß. Er hielt die reine Demokratie für Menschen nicht geeignet, die meiste Vorliebe erklärt er für eine Wahlaristokratie zu haben, als schlechteste Verfassung erscheint ihm die des Erbadels. Die Wahl der passenden Verfassung macht er von zeitlichen und örtlichen Umständen abhängig, und ist darin viel absoluter, als heute selbst seine Gegner. Er läßt dem heißen Klima die Despotie, dem kalten die anarchische Barbarei. Dem demokratischen Prinzipe dürfen nur kleine Staaten sich nähern; für Staaten mittlerer

Größe paßt die Aristokratie, den großen Staaten aber giebt nur Alleinherrschaft die nöthige Kraft. Die meisten Staaten vereinigen verschiedene Bedürfnisse und müssen daher gemischte Verfassungen haben; unter diesen verehrte Rousseau besonders die demokratisch-aristokratischen Staatenbündnisse, die er in seinem Vaterland, der Schweiz, mit Vorliebe stets vor Augen hatte. —

Diese Staatstheorie Rousseaus verträgt sich demnach mit jeglicher Verfassung; es kommt zunächst auf Ausdehnung und Dichtigkeit der Bevölkerung an, und muß also der Einführung der nöthigen Verfassung ein einfaches Rechenexempel der Statistik vorangehen. Sodann aber soll auf Klima, Landesprodukte und geistige Eigenthümlichkeit der Bewohner Rücksicht genommen werden. Als 1764 die Korsikaner, die unter Leitung Paolis von der Herrschaft Genuas sich losgerissen hatten, sich an Rousseau wandten mit der Bitte, ihnen eine passende Verfassung vorzuschlagen, forderte er zunächst die detaillirtesten Nachrichten über ihre Landeszustände. Man sieht aus diesen Briefen sowohl, wie aus seinem auf Wunsch des Grafen Wielhorski gegebenen Gutachten über Polens Regierung kurz vor der Theilung im Jahre 1772, klar, daß Rousseau sehr wohl wußte, zum wirklichen Staatenbilden gehöre mehr als Theorie, gehöre genaueste Sachkenntniß des Einzelnen. Aber auch Das ersieht man aus diesen Briefen, wo in seiner Theorie der Punkt lag, der ihm als unumstößlich galt. Seine Hauptfrage ist nämlich, ob auch Paoli, nachdem er der Retter seines Landes geworden, so frei von eitelem

Stolz und schlechter Herrschsucht sein werde, daß er sich gleich entschließen könnte, nur der erste Bürger seines Volks zu heißen. — Nur das blieb unerschütterliche Forderung Rousseaus, daß jedes Volk, mochte es die ausübende Gewalt übertragen, wem es wollte, einem König oder einem Senat, die gesetzgebende Gewalt nie aus den Händen gebe, daß sein Gesetz auch stets der allgemeine Wille sei, dem Jeder, auch der mit Herrschaft vom Volk Bekleidete, sich unbedingt zu unterwerfen habe.

Hier nun, in diesem Prinzip liegt die Freisinnigkeit von Rousseaus Lehre. Ueber Recht und Unrecht desselben ist nutzlos streiten; die Kritik der vorgeschlagenen Ausführung allein hat einen festeren Boden. Sehen wir daher, wie Rousseau sein Prinzip verwirklichen wollte. —

Wie soll die Volksstimme sich zu verstehen geben? — Nur durch sich selbst. Kein Bürger kann sein Stimmrecht einem Andern übertragen. Rousseau erkennt, daß ein großes Volk von Millionen Einwohnern sich doch nicht insgesammt versammeln kann, sich sein Gesetz zu schreiben; soll es zu diesem Zwecke Deputirte, Repräsentanten schicken? Rousseau scheint ungern und nur nothgedrungen diese Aushülfe zuzulassen, und kann nicht umhin das Leidwesen großer Städte und großer Staaten zu beklagen. Glücklich schätzt er Rom, wo zur Zeit der Gracchen das gedrängte Volk von den Dächern herab seine Stimme abgab. Rousseau, wohl einsehend, daß Gesetze bei so großer Vielköpfigkeit schwerlich zu Stande kämen, scheint die Zeit herbeizuwünschen, wo ein Geist, wie der Geist Ly-

kurgs, die Ausarbeitung des Gesetzes übernahm; aber am Ende seiner Reflexion bekennt er, der Gesetzgeber, der uns Noth thue, müsse ein Gott sein. Heißt das nicht so gut wie resigniren jemals vernünftige Gesetze zu erlangen? — Und wenn auch dieser Gesetzgeber nur das Recht des Vorschlags hat; zeigt nicht die Ueberweisung der Gesetzesausarbeitung an ihn allein, wie wenig Rousseau dem allgemeinen Willen zutraute? Und doch behauptet Rousseau, der allgemeine Wille wolle stets das Richtige; wie soll man diesen Widersinn reimen?

Das ist sehr einfach. Der allgemeine Wille ist immer richtig, denn er will nur stets ein Wort — Gemeinwohl. Er kann sich über das Gemeinwohl täuschen, aber er will doch immer das Gemeinwohl; trotz aller möglichen Täuschung bleibt also sein Wille stets der rechte. Wir mögen es zugeben, daß stets ein Staat sein eigenes Wohl wünscht; allein dieser bloße Wille ist ein werthlos Ding und Alles kommt auf die Erkenntniß an, was das Gemeinwohl sei. Mit immer rein formellem Unterscheiden des Gesammtwillens, der nur die äußerliche Summe aller Einzelwillen ist, und des Gesammtwillens, der im Dienste des Gemeinwohls steht, ist Nichts gewonnen. Nach Rousseaus Theorie hätte eine Minderheit der Guten doch nie das Recht die volonté de tous nicht für die volonté générale zu erklären. Der Wille Aller herrscht unbedingt und höchstens bleibt zu prüfen, was ihn verleiten kann zu einem Beschluß, der nicht dem Wohl des Ganzen dient. Rousseau versuchte dies und gab einige Mittel an, solchem

Abirren des Gesammtwillens vorzubeugen. Nach seiner Meinung wird dieser getrübt, wenn Einzelne mit ihrem Eigenwillen Geltung gewinnen, wie dies besonders im Rückhalt des Parteiwesens gelingt; daher will er im Staate keine Parteien dulden oder die Parteien vermehren, damit sie einander die Stange halten. Das Eine ist ebenso unmöglich, wie unwürdig das Andere.

Man hat es Rousseau zum Vorwurf gemacht, daß er das Gemeinwohl, das allgemeine Interesse an die Spitze des Staatszweckes gestellt hat, und nicht ein höheres sittliches Element. Mir scheint das Mißverstand; die höheren Zwecke schließt Rousseau in seinem Wort Gemeinwohl ein. Es ist ein Unglück, daß man sich immer nur an Worte bindet, nicht an den Sinn, den ihnen der Autor gab. Den Worten Gemeinwohl, Interesse zumal ergeht es wie dem Worte Glückseligkeit; das Vorurtheil machte den niederen Sinn derselben so geläufig, daß man Den nicht versteht, der sie in höherer Bedeutung nimmt. —

Was aber entschieden bei Rousseau fehlt, ist, daß man nie erfährt, wie wir denn eigentlich zu Gesetzen kommen, wie denn der allgemeine Wille sich kundgeben und allen unseren gerechten Bedürfnissen stets entsprechen soll. Das aber gerade ist der Haken. Wenn es mit dem bloßen Wollen, mit der Theorie gethan wäre und nicht der Nachweis, wie ein Prinzip zu verwirklichen sei, Hauptsache bliebe, so hätten wir längst den besten Staat und wären längst zufrieden. Wir können ohne diesen Nachweis auf solche Theorien jetzt nach so verschiedenen Erfahrungen nur

wenig geben und müssen daher Rousseau höchstens als Verdienst anrechnen, daß er das Suchen nach diesem Nachweis anregte.

Sollen wir aber glauben, daß Rousseau mit seiner freien Theorie vom allgemeinen Volkswillen auf dem Standpunkt auch nur des freien Sinnes stand, den in unserer Zeit selbst seine Gegner wünschen? Wer mögte heute, daß ihm die Regierung vorschreibe, wie viel Geschmeide, Putz und Ringe, wie theure seidne Kleider die Frauen tragen dürfen? Wer wollte wohl gezwungen sein seine Kinder auf öffentlichen Spielplatz hinzuschicken? Wollen Alle, welche die Möglichkeit der Wunder bezweifeln, ihr Zimmer im Irrenhaus bestellen? Kann man die Naturreligion zur Staatsreligion erheben wollen, und Jeden, der sie nicht annehmen will, verbannen und Jeden, der ihr untreu ward, mit dem Tod bestrafen? — Ich glaube, es will das Keiner, dann will auch Keiner Rousseaus Freiheit, die Despotie ist, wie alle Freiheit, die sich nicht entwickelt.

VII.

„Wir langen an im gelobten Lande — schrieb Voltaire wenige Monate vor seinem Tode und ein Jahrzehent vor der französischen Revolution — aber ich werde es nicht mehr sehen; ich zähle nun vier und achtzig Jahre, niederdrückende vier und achtzig Lastjahre die einen armen Greis bedrücken, vier und achtzig Krankheitsjahre, die mich erschöpfen. Erfreut euch, meine Freunde, des Schauspiels, das ich während sechzig Jahren vorbereitet habe und dem ich nicht mit euch zuschauen kann. Meine Lebensflamme verlöscht, aber sterbend kann ich sagen wie der alte Lusignan:

„Mein Gott, sechzig Jahre habe ich zu deinem Ruhme gekämpft."

Und ebenso schrieb er schon 1769 (5. Januar): „Ich werde nicht mehr von den Früchten des Baumes der Toleranz essen, den ich gepflanzt habe; aber ihr werdet eines Tages von ihm essen, deß seid gewiß."

„Ihr verlaßt euch auf die gegenwärtige Ordnung der Gesellschaft — ruft Rousseau — ohne daran zu denken,

daß diese Ordnung unvermeidlichen Revolutionen unterliegen wird, daß es euch unmöglich ist diejenigen Umwälzungen, die eure Kinder treffen können, vorauszusehen oder ihnen vorzubeugen. Der Große wird gering werden, der Reiche arm, der Monarch Unterthan; fallen denn die Schläge des Geschickes so sparsam, daß ihr darauf zählen könnt von ihnen verschont zu bleiben? Wir nähern uns einem Zustande der Krisis und dem Jahrhunderte der Revolutionen. Wer kann euch sagen, was dann aus euch werden mag? Alles was Menschen gemacht haben, können sie wieder zerstören; nur die Natur hat unvertilgbare Charaktere, und die Natur setzt weder Fürsten ein, noch Reiche, noch große Herren. Was wird dann in seinem Sturze der Satrap thun, der nur für die Höhe erzogen ist? Was wird in seiner Armuth der Staatsdiener thun, der nur von Gold gelebt hat? Was wird beraubt von Allem dieser Tropf beginnen, der keinen Nutzen aus eigener Kraft zu ziehen weiß, der sein ganzes Sein allein auf Das gesetzt hat, was nicht er selber ist? Glücklich der Mensch, der dann den Stand zu verlassen weiß, der ihn verläßt; glücklich, wer dann versteht ein Mensch zu bleiben in Verachtung seines Mißgeschickes. Mag man, so viel man will, den besiegten König loben, der sich in rasendem Stolze unter dem Schutte seines Thrones begraben will; ich verachte ihn; ich sehe, daß er nur durch seine Krone lebte, daß er Nichts ist, wenn nicht König: Derjenige aber, der sie verliert und sie nicht entbehrt, ist wahrhaft mehr als sie. Vom Rang des Königs, den auch ein Fauler, ein Böse-

wicht, ein Thor ausfüllen kann wie ein Anderer, erhebt er sich zum Rang eines Menschen, den so wenige auszufüllen wissen. Ich halte es für unmöglich, daß die großen Monarchien Europas noch lange bestehen können; sie alle haben ihren Glanz gehabt, und jeder Staat, der im Glanze steht, geht schon zur Neige. Auch habe ich für diese meine Meinung noch speciellere Gründe als diesen allgemeinen Erfahrungssatz; aber es paßt nicht sie auszusprechen, und überdies ein Jeder sieht sie nur all zu sehr."

So schrieb auch Rousseau drei und zwanzig Jahre vor der Revolution im sicheren Vorgefühl des unausbleiblichen Umsturzes der bestehenden Ordnung. Ein prophetischer Scharfblick indessen ist darin nicht zu suchen. — Rousseau selbst sagt ja, daß ein Jeder den kommenden Sturz nur all zu sehr vor Augen sehe. Es konnte fürwahr damals nicht schwer sein, einen Umsturz voraus zu sehen; die Prophetie, die verkündet, daß es nicht bleiben kann, wie es ist, besitzt in Zeiten so großer Zerwürfnisse ein Jeder, der nur ein wenig nachdenkt. — Haben aber darum Rousseau und Voltaire, weil sie das Herannahen der Revolution so deutlich vorausgesagt, sie selbst gewollt, wie sie hernach geworden ist? Sind Rousseau und Voltaire ihre einzigen Urheber, wie die Gegner es oftmals darstellten? — Die Schriftsteller, und seien sie noch so einflußreich, machen niemals eine Revolution, sie schüren nur das schon glimmende Feuer zur hell auflodernden Flamme. Die Revolution gewährte was Voltaire und Rousseau forderten; aber Voltaire und Rousseau forderten,

was ihre Zeitgenossen, die nach Freiheit strebten, gleichfalls verlangten. —

Voltaire wünschte in der Politik die Regierungsweise Englands, die Alles bewahre, was die Monarchie Nützliches, was die Republik Nothwendiges habe: gleichmäßige Gesetze, gute Finanzwirthschaft und Unterdrückung der Bestechlichkeit. Was Voltaire verlangte, erstrebten die Männer, die bis 1791 eine Verfassung im Sinne Montesquieus ausdachten. Die Männer von 1793 kamen aus Rousseaus Schule, sie zogen die anarchischen Konsequenzen seiner Lehre. —

Aber hätten Voltaire und Rousseau den Fortgang der Revolution gebilligt, wenn sie ihn hätten miterleben können? — Voltaire gewiß nicht, er hatte einen monarchischen Hang und liebte den Verkehr mit hohen Herrschaften. Und Rousseau? er selbst erklärte sich ja gegen jede Gewaltherrschaft. Er hätte niemals Kraft gehabt, handelnd an den politischen Weltereignissen Theil zu nehmen. Die Aufgabe beider Männer war auf geistigem Gebiete die Herrschaft verjährter Vorurtheile anzugreifen, so förderten sie den Gedankenumsturz, der dem Umsturz der socialen Ordnung voranging. Was aber diesen Umsturz zum Ausbruch führte, das waren weniger ihre Gedanken als die socialen Folgen, mit denen die Herrschaft jener Vorurtheile verbunden war. Bildeten auch Voltaire und Rousseau, wie die gesammte herrschende Literatur des achtzehnten Jahrhunderts, einen Hebel mit zur Revolution; sie haben sie nicht allein und nicht vorwiegend gemacht, die

Revolution nahm ihre Kraft nicht aus der Gemüthserregung ihrer Zeitschriftsteller, wie man es mitunter angesehen. Die Literatur war nur das Werkzeug die vorhandene Unzufriedenheit auszusprechen, die Unzufriedenheit selbst hatte tiefere Gründe und tiefere Rechte. Granier de Cassagnac, der gleichfalls der irrigen Ableitung aller Umgestaltungen aus dem Einfluß der philosophischen Prinzipien des achtzehnten Jahrhunderts widerspricht, behauptet in seiner kürzlich in zweiter Ausgabe erschienenen Geschichte der Ursachen der französischen Revolution, die Hauptursache sei in dem zähen Widerstande aller Privilegirten zu suchen. Die privilegirten Adeligen und Geistlichen waren es zuerst, die seit Ludwig des XIV. Zeit in ihrer beständigen Opposition gegen die Versuche des Königs ihre Privilegien zu beschränken, das königliche Ansehen untergraben hatten. Ihr Halten an den Privilegien war es zugleich, was das gedrückte Volk gegen sie erbittern mußte.

Daß aber schließlich die Unzufriedenheit zum Revolutionsausbruch gekommen, das hat nach Granier de Cassagnacs Meinung besonders folgende vier Ursachen: die Unaufmerksamkeit des Volkes auf staatliche Veränderungen, das Fehlen eines energischen Königs, das Herrschen des theoretischen Geistes im achtzehnten Jahrhundert und die Ordnungslosigkeit der Heere. Das große Publikum war damals für staatliche Veränderung zu indifferent, es hatte darüber noch zu wenig nachgedacht und war daher von wechselnden Tagesmeinungen zu leicht zu überrumpeln —

ein Leiden, das fast bei allen Revolutionen zum Vorschein kam. Die Menge, die in ernsterer Anstrengung nur darüber nachzudenken pflegt, was auf dem schnellsten Wege Kisten und Kasten füllt, hat sich in Zeiten schnellen Wechsels noch stets unvorbereitet gezeigt. In Zeiten, wo nicht geändert wird, ist es bequemer über das vorhandene Gesetz nicht nachzudenken; die meisten Menschen leben ja nur mit kurzem Blick und kurzem Gedächtniß von Tag zu Tag. Es bleibt noch immerdar zu wünschen, daß man die Muße der Stabilitätsperioden so nutze, daß man nicht rathlos hierhin und dorthin tappe, wenn das Stabile einmal zu wanken beginnt. Gewiß hat dieser Indifferentismus wie jeder Revolution so auch der ersten französischen Vorschub geleistet. Eine zweite individuellere Ursache gerade dieser Revolution sucht Granier de Cassagnac in dem Fehlen eines Königs, der an den Geschäften thätigen Antheil nahm, ein solcher König hätte gestützt auf die Billigung des Volkes die Macht der Privilegirten brechen können. Als dritte Ursache erscheint ein gewisser Geist der Theorien und Ideale, der überall im achtzehnten Jahrhunderte auftauchte, — und zwar natürlich, denn die ersten Wünsche einer Besserung greifen nicht nach dem Möglichen, sondern nach dem Ideal des Wünschenswerthesten. Es ist fast unglaublich, mit welcher Leichtfertigkeit damals die ernstesten Dinge in Reden und Schriften erörtert wurden, das Wissen überstürzte sich um zu Rathschlägen zu gelangen, die für die sociale Besserung heilsam werden mögten. Ein Jeder setzte seinen Ruhm darin die

Lösung staatswissenschaftlicher Probleme auszuhecken. So schrieb ein früherer Geistlicher und Jesuit Raynal im Jahre 1770 eine Geschichte der europäischen Handelskolonieen in beiden Indien, ohne vorhergegangene Studien, nur um seinem eitelen Wunsche zur Genüge ein historisch-politisches Werk in der Manier der sogenannten Oekonomisten abzufassen. Ihm wurden in Folge dieser Herausgabe so viele Berichtigungen zugeschickt, daß er mit ihrer Benutzung alsbald eine zweite Auflage seines Werkes veranstalten konnte, die werthvoll wurde.

Auch Rousseaus ganzes Wirken folgte diesem Zuge seiner Zeit. Eine seiner ersten Schriften war die für die Encyklopädie geschriebene Rede über Staatswirthschaft, die wieder wie im Alterthum anstatt allein von Geld und Finanzen mehr von Tugend sprechen sollte. In diesem theoretischen Zuge der Zeit liegt auch der Grund, daß damals sich bildende Nationen sich an Philosophen und Theoretiker wandten um ihren Rath zu hören. So hatte der englische Philosoph Locke 1662 für die Einwohner der Karolinen auf ihren Wunsch eine Konstitution ausgearbeitet; so wurde Rousseau 1764 von den Korsikanern nach ihrer Losreißung von Genua um Rath gefragt, wie sie ihre errungene Freiheit am besten einrichten könnten. Rousseau im Bewußtsein, daß ihm zu einem werthvollen Rath die nöthige Sachkenntniß abgehe, schlug ihnen keine Konstitution vor; interessirte sich aber ungemein für ihre Freiheitsbewegung. Er verkündete, daß Korsika Europa in Staunen setzen werde; daß nicht Korsika, aber wohl ein Korse

seine Prophezeiung erfüllen würde, konnte er nicht ahnen, auch sah er es nicht voraus, daß Korsika nicht lange die errungene Freiheit behalten würde. Er gab dem Lande allgemeine theoretische Rathschläge, die es nicht schützten gegen die Herrschaft Frankreichs. Ebenso erfolglos blieb auch sein Rath für Polen, der von ihm auf Wunsch des Grafen Wielhorsky im Theilungsjahre selbst gegeben wurde. Sein Rath berücksichtigte zwar vieles Einzelne, im Grunde aber floß er aus seiner allgemeinen Theorie von Kultur und Natur. Die Polen sollten streben ein freies Naturvolk zu werden, dann müßten die Russen, anstatt ihre Unterjochung zu erstreben, vielmehr fürchten sie als Unterthanen zu beherrschen. Sie sollten sich keine Heere halten, denn diese könnten doch nicht groß genug sein um als Schutz gegen ihre mächtigeren Nachbaren zu dienen; sie sollten den Glanz ihrer Nation nicht in Handel, Kunst und Wissenschaft suchen, sondern in der Kultur des Landes, denn alles Andere mache sie von anderen Ländern abhängig. Sie sollten sich von den Russen in solcher Weise durch Sitte, Einrichtung und Erziehung zu unterscheiden streben, daß Rußland sie nicht verdauen könne und sie daher nicht ferner zu verschlingen drohe. Der Rath war gut gemeint; inzwischen half doch Rußland Polen verschlingen und das Ende der Verdauung ist uns noch unbekannt. — Rousseaus politische Rathschläge blieben meist ungehört, nur einmal waren seine Schriften schon zu seinen Lebzeiten von direktem Einfluß auf politische Bewegungen in seiner Vaterstadt. Der Genfer kleine

Rath hatte nämlich aus Gefälligkeit gegen den großen Nachbarstaat Frankreich, Rousseaus Emil durch Henkershand verbrennen und gegen den Verfasser, dem damals Friedrich der Große im Fürstenthum Neufchatel ein Asyl gewährte, einen Haftbefehl ausfertigen lassen. Darüber entrüstet gab Rousseau den Genfern sein Bürgerrecht zurück (1763). Dieser Schritt rief in Genf Unruhen hervor; die Bürgerschaft war stolz auf ihn und wollte ihn nicht wie einen Verbrecher behandelt haben; überdies war auch das Verfahren gegen Rousseau nicht verfassungsmäßig und man weiß ja, wie sehr die Bürger einer kleinen Republik auf ihre Verfassung stolz sind, wenn sie, von einer herrschenden Minderzahl in ihrem Rechte sich gekränkt fühlen. Ein Genfer Aristokrat, der General-Fiskal Tronchin, versetzte zu gleicher Zeit durch seine Briefe vom Lande der Sache der Demokratie in Genf einen harten Schlag, und Rousseau von Deputirten des großen Rathes um eine Widerlegung derselben angegangen, schrieb seine neun Briefe vom Berge, die anknüpfend an die Genfer Zustände für Freiheit des Forschens in religiösen Dingen gegen Kirchenpolizei und Consistorial-Theologie des orthodoxen Protestantismus kämpften und energischer als sein Contrat social den demokratischen Prinzipien das Wort geredet haben. — Dies war das einzige Mal, daß Rousseaus Stimme in seiner Zeit von direktem Einfluß ward. In Genf griff seine Politik in unmittelbarer Beziehung vorhandene Schäden an. Für andere Staaten aber blieben seine Vorschläge Theorien, die noch die weite-

sten Ueberlegungen erheischten, sollten sie anwendbar gemacht werden. Die neuere Zeit kann das Heil der Staaten nicht mehr im Rathe der Philosophen suchen, noch will sie die Staatenbildung dem einzigen Ermessen eines Mannes zuweisen, die Zeit der antiken Gesetzgebung ist vorüber. Wir haben keinen Lykurg und keinen Solon, der uns ein passendes Gesetz ausdenke; aber wir wollen auch keinen. Wir vertrauen die Gesetzeseinsicht nicht mehr einem großen Denker allein, wir fordern viele sachkundige Denker. —

Auch Voltaire liebte es, politischen Einfluß zu gewinnen, indessen erstrebte er ihn mehr auf dem Wege persönlicher Einwirkung, wozu ihm seine hohe Bekanntschaft nicht selten Gelegenheit gab. Natürlich spricht dieser Einfluß sich vorzüglich in seiner Correspondenz aus und kam daher nur selten zur öffentlichen Kunde. In staatlichem Auftrage wirkte Voltaire nur einmal, als ihn die französische Regierung zu einer diplomatischen Sendung an Friedrich den Großen verwendete, in der Erwartung, daß seine Freundschaft zu diesem Fürsten der Sendung günstigen Erfolg sichere. Ueber Voltaires Politik ist daher im Allgemeinen wenig zu sagen; er hat bei einer constitutionell monarchischen Neigung die Politik der Umstände, die ohne viel Sorge um theoretische Konsequenz das jeweilig Zweckmäßige ergreift. In Kürze weiß ich keine bessere Charakteristik dieser seiner Ansichten zu geben, als indem ich das kürzlich in Saint Marc Girardin's Vorrede zu

den von M. François herausgegebenen Lettres inédites de Voltaire 2 vol. Gesagte wiederhole.

„Les lettres inédites ne nous apprennent rien de nouveau sur la politique de Voltaire; nous savions déjà par la correspondance générale quelle était sa politique, en Orient par exemple. On a beaucoup dit que Voltaire était favorable à la Russie, parce que Catherine avait flatté sa vanité et que les flatteries d'une impératrice ont un grand prix pour un philosophe. Voltaire en Orient aime mieux les Russes que les Turcs, parce que les Russes ont déjà leur place dans la civilisation moderne et que les Turcs n'en ont pas. C'est bien moins à la Russie qu'à la civilisation qu'il veut donner Constantinople et la Turquie d'Europe et d'Asie. Sa politique n'exclut personne en Orient; et pourvu que l'envahisseur soit plus civilisé que l'envahi, il est content. Il est même, Dieu me pardonne, pour les Mamelucks d'Egypte contre les Turcs, quoique le vainqueur dans ce cas ne soit guère plus civilisé que le vaincu: „On confirme, écrit-il à M. Tabareau en 1770, que Moustapha a perdu l'Egypte: il est bon qu'un peuple ennemi des arts soit enfin chassé de l'Europe.“ Ce qui montre encore mieux ses sentimens à ce sujet, c'est qu'il s'accommoderait aussi bien de voir les Polonais que les Russes chasser les Turcs de l'Europe; il ne tient qu'à ce point. „Votre nation, écrit-il à Mme. la princesse de Talmont qui était Polonaise de naissance, votre nation a sauvé Vienne du joug des

Ottomans, et peut-être un jour contribuera-t-elle à chasser de l'Europe ces usurpateurs barbares. Il y a longtemps qu'on en serait délivré si les princes chrétiens avaient pu préférer l'honneur et le salut public à ce qu'ils ont cru leur intérêt" (15 juin 1771). Qu'on ne dise donc point que Voltaire est partisan des Russes; il est partisan de la civilisation en Orient. Il ne peut pas supporter l'idée que les contrées les plus anciennement civilisées et les plus anciennement florissantes de l'Europe et de l'Asie restent barbares et misérables; il pressent que la régénération de l'Orient est la question de l'avenir, et il s'y intéresse avec un zèle singulier, non comme courtisan de Catherine, mais comme ami de la civilisation et de l'humanité. Il aime sa catau qui le flatte, et il la flatte très volontiers; mais en Orient il lui souhaite des cooperateurs, c'est-à-dire des rivaux et des copartageans. „Ma catau est bien triomphante, écrit-il en 1774 à M. Marin. Si Joseph avait voulu (Joseph II, empereur d'Allemagne) ou plutôt s'il avait eu de l'argent, il n'y aurait plus de Turcs en Europe; la patrie de Sophocle, d'Anacréon et d'Euripide serait libre."

Sophocle, Euripide, Anacréon, beaux noms qui ne sont rien à la politique, diront les grands politiques. Voltaire n'est pas de cet avis. Les noms expriment les choses. Mettez à côté des noms de Sophocle, d'Euripide, d'Aristote, de Démosthènes, ceux de Mahmoud, d'Achmeth, de Selim, de Bajazet, vous n'avez pas seu-

lement une difference de sons; vous avez le contraste entre deux états sociaux opposés, entre la civilisation et la barbarie.

Ce qui me frappe dans la politique de Voltaire, telle que je la trouve dans les lettres inédites, qui ne font au surplus que confirmer la correspondance générale, c'est sa sagacité prophétique. Je sais bien qu'il écrit à l'abbé de Voisenon en 1772: „Je vous avertis que je ne crois pas un mot du partage de la Pologne," et cela au moment même où le partage allait se faire. Mais Voltaire, avec le grand sentiment de justice et d'équité qu'il avait en tout, et qu'il n'oubliait que dans ses petites querelles littéraires, Voltaire ne pouvait pas croire à une si grande iniquité, faite surtout par les princes qu'il flattait le plus, par Frédéric et par Catherine. Si donc dans cette occasion sa sagacité lui a fait défaut, je ne m'en étonne pas. La sagacité politique de Voltaire vient d'une sorte d'instinct juste et vrai qui lui révèle la marche générale des choses humaines dans son siècle. Il n'est pas dans la politique de l'école de Candide; il ne se moque pas de l'avenir; il espère le bien; il croit à la civilisation; il a des pressentimens généreux, et ces généreux pressentimens, ne nous y trompons pas, lui viennent tous de son amour de l'humanité et de son amour de la France. On a souvent nié son patriotisme, parce qu'il a beaucoup vanté les Anglais. Voltaire, il est vrai, aime la civilisation anglaise, parce qu'elle est une des forces et des gloires

de la civilisation européenne; mais il aime aussi beaucoup la France, ses armées, sa marine, sa gloire, et il souhaite passionnément que la France emploie sa force à ramener la civilisation en Orient. Il ne pardonne pas plus aux Barbaresques qu'aux Turcs, et il demande l'anéantissement de ces Etats de pirates. „J'ai toujours été émerveillé, écrit-il en 1770 à M. le duc de Praslin, ministre de la marine, que les princes chrétiens qui se font quelquefois la guerre de gaîté de coeur ne s'accordassent pas à jeter Tunis et Alger dans leurs ports. Voilà de plaisans successeurs des Carthaginois que ces voleurs de Tunis. On dit que vous avez une très florissante marine? Permettez à un de vos vieux courtisans de s'intéresser passionnément à votre gloire.“ Ainsi Voltaire veut que l'Afrique septentrionale soit rendue à la civilisation. Son voeu a été une des oeuvres du dix-neuvième siècle et de la France.

Je trouve la même sagacité patriotique dans la manière dont il juge et défend la conquête que la France fit de la Corse en 1769. Beaucoup de personnes dans le parti philosophique blâmaient cette conquête. Elle coûtait beaucoup et elle rapportait peu: c'était vrai; et nous avons pendant vingt ans entendu faire le même reproche à la conquête de l'Algérie. Voltaire défend la guerre et la conquête de la Corse: „Je crois comme vous, Monsieur, écrit-il en 1769 à M. de Bargemont, qui blâmait l'expédition; je crois comme vous qu'on casse des cruches de terre avec des louis

d'or, et qu'après s'être emparé d'un pays très misérable il en coûtera plus peut-être pour le conserver que pour l'avoir conquis. Je ne sais s'il n'eût pas mieux valu simplement s'en déclarer protecteur avec un tribut; mais ceux qui gouvernent ont des lumières que les particuliers ne peuvent avoir. Il se peut que la Corse devienne nécessaire dans les dissentions qui surviendront en Italie. Cette guerre exerce le soldat et l'accoutume à manoeuvrer dans un pays de montagnes. — D'ailleurs cette entreprise étant une fois commencée, on ne pourrait guère y renoncer sans honte."

Bei solcher Theilnahme für die Ehre seiner Nation enthielt sich Voltaire dennoch nicht ihre Fehler hart zu rügen. J'ai toujours peine à concevoir, schreibt er 1776 an Constant de Rebecque, comment une nation si agréable peut être en même temps si féroce, comment elle peut passer si aisément de l'Opéra à la Saint Barthélemy, être tantôt composée de singes qui dansent et tantôt d'ours qui hurlent, être à la fois si ingénieuse et si imbécile, tantôt si courageuse et tantôt si poltronne." Trotz seiner Theilnahme für die Leiden des Volkes bleibt Voltaire weit entfernt der Stimme des Volkes zu huldigen. „A l'égard du peuple, schreibt er 1769 an Tabereau, il sera toujours sot et barbare . . . . ce sont de boeufs auxquels il faut un joug, un aiguillon et du foin." — Das Hauptinteresse Voltaires bildete stets sein Streben für Humanität, was ihm auf diesem Wege hindernd entgegentrat, das ward verdammt, gleichviel ob König oder

Volk, sein Vaterland oder eine fremde Nation von dieser Bahn fortschreitender Bildung ablenkte. —

In Dem, was Voltaire erstrebte, war er meistens glücklich. Vor Allem hatte er für Gewissensfreiheit und gegen den Fanatismus der Inquisition gekämpft. Er sah in Rußland, in Dänemark, in Polen, in Preußen das Recht der Gewissensfreiheit von den Fürsten anerkannt und sah in Spanien selbst die Inquisition entwaffnet. Voltaire verfolgte das gegenwärtige Uebel in Schrift und persönlich thätiger Aufopferung. Er griff die Vorurtheile, den Geist der Intoleranz im Allgemeinen an, aber er bekämpfte sie auch im Einzelnen. Er beschränkte sich auf die Gegenwart und hielt schon das Niederstürzen für ein gutes Werk. „Ich habe euch von einem reißenden Thier befreit, das euch verschlang, sagte Voltaire, und ihr fragt mich noch, was ich an seine Stelle setze!" — Voltaire bekämpfte das reißendste Unthier seiner Zeit, die Intoleranz, blieb in seinen allgemeinen politischen Ansichten hinter Dem zurück, was die Revolution nach ihm erstrebte; aber im Einzelnen verlangte er Vieles, was die Revolution gewährte und bleibend gewann. Voltaire wirkte mit vorwiegendem Blick auf seine Gegenwart. Rousseau sah in die Zukunft und ging einem Ideale nach; er wollte Ideen verwirklichen, die auch die Führer der späteren Revolution erfaßten. Er forderte viel mehr, als bleibend zu erreichen war; und forderte Manches, was nur die Despotie der Volksherrschaft zu erfüllen versuchen, die spätere Einsicht aber verwerfen mußte. —

Voltaires sociales Besserungswirken war wesentlich auf Hebung des Gerichtsverfahrens gerichtet. Er kämpfte gegen die Heimlichkeit der Gerichte. „Darf die Gerechtigkeit geheim sein? nur das Verbrechen muß sich verbergen." — Jeder Urtheilsspruch sollte begründet werden, jeder Angeklagte stets einen eigenen Vertheidiger erhalten. Man sollte mehr daran denken durch Hinwegräumung des Elends, durch Einrichtung von Hospitälern den Verbrechen vorzubeugen, als sie zu bestrafen. Voltaire mußte selbst noch die Abschaffung der Tortur verlangen, dieser, wie er sagte, ausgezeichneten Erfindung um den starken Schuldigen zu retten und den an Körper und Geist schwachen Unschuldigen zu Grunde zu richten. Alle diese Forderungen erscheinen uns jetzt, nachdem uns ihre Gewährung gesichert ist, so selbstverständlich, daß wir fast anstehen, Voltaire schon deshalb als einen Freiheitskämpfer zu betrachten. Er war es, allein im achtzehnten Jahrhunderte. —

Rousseau griff weiter aus mit seinem Freiheitsdürsten. Was er selbst bei Hauptsachen im Einzelnen wollte, konnte oftmals nicht versucht werden und Andres mußte, wurde es versucht, bald wieder aufgegeben werden. Seine allgemeinsten Grundsätze sind noch heute die treibenden Räder unserer Parteikämpfe. Rousseau verwarf die constitutionelle Verfassung Englands, die Voltaire schätzte; er verwarf sie, weil nur der im Parlament repräsentirte Volkswille die gesetzberathende Behörde war. Nur während der Wahl zum Parlament, behauptete Rousseau, existire die Freiheit des englischen Volkes, das Resultat

der Wahlen zeige aber, daß dieses Volk verdiene seine Freiheit zu verlieren. Wohl konnten in späterer Revolutionszeit, dem Rousseauschen Prinzipe sich nähernd, die Wahlcomiteen sich als oberste Macht des direkten Volkswillens neben der National-Versammlung constituiren; aber sie blieben doch immer nur der Ausdruck eines beschränkten Volkswillens innerhalb der Stadt Paris. Sie zeigten die Unmöglichkeit, daß ein großes Volk in Masse sich sein Gesetz ausschreiben kann. — Rousseau verlangte, daß die Vernunftreligion zur Staatsreligion erhoben würde; nur eine kurze Weile ließ sich das Volk den Cultus der Göttin Vernunft aufzwingen, die verletzte Gewissensfreiheit sah bald ein, daß diese Despotie nicht besser sei als die verjagte. Die Ideen, die Rousseau in die Gesellschaft warf, waren weite Ideen, die gar bald einer verschiedenen Deutung unterlagen. Volkssouverainetät, natürliche Erziehung: das waren Ideale, die damals viele Geister zu lebhaftem Wunsche entzünden mußten; verlangt man doch stets am heftigsten nach Dem, wovon man am weitesten entfernt ist. Aber hernach erkannte man, daß diese Ideale doch nur in allmähliger Annäherung zu erreichen sind, man ging dem Ideale nach und im Verlaufe des Fortschrittes suchte man es schon nicht mehr auf dem von Rousseau angelegten Wege. Rousseaus Worte: Volkswille, natürliche Erziehung treiben noch, aber nicht mehr in seinem Sinn. Das Ideal, was er gewollt, ist niemals ganz erreicht; und jetzt schon können wir es gar nicht mehr erreichen wollen. —

Aber Etwas erreichten Voltaire und Rousseau gemeinsam, sie vernichteten die allzuhohen Standesunterschiede, sie führten zur Aufhebung unberechtigter Privilegien und deckten die Schattenseiten der damaligen Gesellschaft, die Jämmerlichkeit der Menschenwelt ihrer Tage auf. Voltaires und Rousseaus Humanitätsideen sind ganz enthalten in der Proklamation der Menschenrechte, mit der die französische Revolution begann. Der Mensch wird frei geboren. Die socialen Unterschiede können sich nur auf den Nutzen fürs Gemeinwohl gründen. Die unveräußerlichen, natürlichen Rechte des Menschen sind: seine Freiheit, seine persönliche Sicherheit, sein Eigenthum, sein Widerstandsrecht gegen Unterdrückung. Das Prinzip aller Souverainetät liegt wesentlich in den Händen der Nation. Die Freiheit besteht darin Alles thun zu können, was keinem Anderen schadet; die Fälle dieser Beschränkung sind vom Gesetze genau zu bestimmen und Uebertretungen der Schranken sind nur nach dem Gesetz zu richten, und sind der Willkür des Gerichts entzogen. Das Gesetz ist Ausdruck des Gemeinwillens aller Bürger. Jeder Bürger ist zu jeder Würde, zu jedem Amte berechtigt; nur seine Fähigkeit und seine Tugend darf zur Wahl bestimmen. Keiner darf wegen seiner Meinungen beunruhigt werden, es sei denn, daß ihre Aeußerung die öffentliche Ruhe störe. Die freie Mittheilung der Gedanken ist eins der heiligsten Menschenrechte. Die Staatsregierung und Verwaltung ist nur zum Nutzen des Gemeinwohls eingesetzt, zu dem die Bürger gleiche Steuern zahlen müssen je nach ihrem Ver-

mögen. Jede Gesellschaft kann Rechenschaft von ihrer Verwaltungsbehörde fordern. — Das ist in Kurzem der Inhalt der siebzehn Artikel der allgemeinen Menschenrechte; ist es nicht, als läse man Voltaire oder Rousseau in jeder Zeile? —

Es ist wahr, die ersten Aeußerungen der französischen Revolution waren die Verwirklichung von Rousseaus und Voltaires philosophischen Gedanken über Menschenrecht und Menschenwürde; und deshalb lag die Verleitung zum Glauben, es seien ihre Ideen die erste Ursache der Revolution gewesen, sehr nah. Mitwirker waren sie gewiß; aber ihre Ideen und ihre Kämpfe waren schon Symptome des nahenden Umsturzes und nicht die Urerreger. Es wäre albern ihren großen Einfluß auf die Revolution ganz abzuläugnen und die Ursache dieser allein in der Armuth des Volkes und der Finanznoth des Landes zu suchen; es ist ebenso verkehrt, die Revolution mit allen ihren Folgen von Voltaire und Rousseau abzuleiten. Sie hätten von den Greueln, wie jeder Gebildete sich abgewendet; sie wirkten nur mit zum Gedankenumsturz. Sei man auch noch so eingenommen gegen ihre Grundsätze, es gehört eine krasse Unkenntniß der Geschichte oder eine unbesiegbare Beschränktheit des Geistes dazu um die Nothwendigkeit oder die Entschuldigung vieler ihrer Forderungen in jener Zeit nicht zu erkennen. Man mag den Spott Voltaires gegen das Christenthum als rücksichtslos verwerfen, doch muß man bekennen, daß die Intoleranz des damaligen Christenthums noch rücksichtsloser Böses

wirkte. Man erkenne den Kampf beider Männer gegen die Vorurtheile des Fanatismus in seinen Rechten an, und freue sich, daß sie wenn gleich im Exceß des Gegensatzes die bessere Zeit herbeigeführt haben. Wir hüten uns jetzt in der Zeit scheinbarer Ruhe, nicht wieder, wie die Zeitgenossen jener Männer, taub zu werden und einem gleichgültigen Schlummer anheim zu fallen. Trotz jung aufschießender Intoleranz geht die Entwicklung ihren Gang und fortgesetzter Posaunenstöße, daß die Gefahr uns nahe sei, bedarf es nicht. Damals war es anders und Voltaire und Rousseau mußten ihre zerrissene Zeit durch Spott und Paradoxen aufstacheln und in Athem halten. Diese dauernde Gedankenerregung war unleugbar ihr Revolutionswerk, aber vergesse Niemand hinzuzufügen, diese Erregung war der Rückschlag gegen die Prätensionen der Geistlichkeit und Adelsprivilegirten. Das tiefe Verderbniß damaligen Staatslebens rief jenen Rückschlag hervor. In so weit sind Voltaire und Rousseau Mitwirker der Revolution gewesen, in so weit war ihr Mitwirken Nothwendigkeit und Recht. —

Das Verkehrte des Urtheils über sie beginnt erst da, wo man sie einerseits für alle schlimmen Folgen der Revolution verantwortlich macht oder andererseits alles Freie, was seitdem erreicht ward, auf sie zurückführt. Sie waren nicht Socialisten, nicht Communisten, nicht constitutionell, noch demokratisch im heutigen Sinne, sie waren weder Atheisten, noch Freigemeindler. Sie forderten Toleranz, aber verstanden sie doch nicht wie wir. Rousseau

machte die Naturreligion zur Staatsreligion, verbannte den Andersgläubigen und tödtete den Abtrünnigen; Voltaire ließ sich von seiner Abneigung gegen die Juden verleiten, zu behaupten, sie seien, da sie leider noch immer existirten, für die Vergehen ihrer Väter noch lange nicht genug gestraft. Und als in Spanien und Portugal die Jesuiten vertrieben, als einige gerädert und verbrannt wurden, da hatte Voltaire für diese sonst verdammte Härte nur heitere Scherze, weil sie nur Jesuiten traf. Wir streben jetzt nach anderer Erfassung der Toleranz; aber bekennen wir nur, daß wir uns noch wenig über den Sinn des Wortes und seine Forderungen einig sind. — Die Gegner der Toleranz behaupten, Toleranz bedeute Gleichgültigkeit, die Freunde der Toleranz meinen von ihren Gegnern Anerkennung der Gleichberechtigung ihrer Ansicht fordern zu müssen. Ist Beides nicht verkehrt? Eine Toleranz, die sich als Duldung spreizt, ist allerdings Gleichgültigkeit oder hochmüthige Geringschätzung; diese Duldung entehrt den, der sie giebt, wie den, der sie sich geben läßt. Gleichgültig darf Keiner gegen eine Meinung sein, die ihm mit Gründen entgegensteht; für gleichberechtigt kann man keine Ansicht erklären, von deren innerer Verkehrtheit man überzeugt ist. Von seinen Gegnern Dies zu verlangen ist geradezu unsere moderne Intoleranz. Wir müssen vielmehr den Kampf der Wahrheit offen lassen. — Wir müssen begreifen können, warum unsere Gegner gegen uns kämpfen, warum sie uns selbst von Rechten auszuschließen suchen müssen. In diesem Sinne muß jeder

Mensch unduldsam sein, der eine Ansicht hat; erst da beginnt die Thorheit und das Unrecht, wo man zum geistigen Kampfe die äußere Gewalt anruft. Die wahre geistige Toleranz besteht in der Fähigkeit, die Begründung gegnerischer Ansichten einzusehen, nicht in der Unterdrükkung des Kampfes, sondern in der würdigen Führung desselben. Diese Toleranz erstreben wir; aber sie zu erringen erfordert eine seltene Einsicht und seltene Geisteskraft. Freuen wir uns daher, daß ihr eine Toleranz des Gemüthes zur Seite geht, die häufiger ist; es ist die Toleranz, der die menschlichen Personen näher stehen als die Tendenzen ihrer Ansichten. Es ist eine Toleranz, die duldet, aber nicht aus Gleichgültigkeit oder hochmüthiger Geringschätzung, sondern aus Menschenliebe. Erreicht diese Herzenstoleranz auch nicht die Höhe der Toleranz des Geistes, so wirkt sie doch allgemeiner; — und auch die Geistestoleranz ist ohne sie ein kalt berechneter Verstandesschluß und erst in ihrer Gemeinschaft das Ideal der Toleranz, dem wir bei allem Kampf nachstreben müssen. Erst dann ist sie nicht mehr farblose Duldung; erst dann ist sie das Resultat einer festen Ansicht, die sich mit Menschenachtung und Menschenliebe geeinigt hat und doch auf dem gerechten Wege geistiger Ueberzeugung die gegnerischen Ansichten zu verbannen sucht. Voltaire und Rousseau hatten dieses Ideal noch nicht erreicht, sie überschritten die Grenzen der erlaubten Intoleranz. Wir wollen sie darum nicht schelten; können wir doch zu gut wissen, daß wir noch alle Tage in denselben Fehler fallen. Ja wir er-

liegen noch täglich viel gewöhnlicheren Vorurtheilen einer Intoleranz des geselligen Lebens, gegen die nicht Vernunftspruch, gegen die nur die Gewohnheit allmählig mit Erfolg zu wirken im Stande sein wird. Wir sind in dieser Beziehung Kinder unsrer, wie Voltaire und Rousseau ihrer Zeit. Erkennen wir sie als solche, so werden wir ihnen in Lob und Tadel nicht zu viel thun. —

Zu dieser unbefangenen Schätzung Voltaires und Rousseaus hinzuführen, war die Absicht meiner Vorlesungen. Ich wünschte die Bedeutung beider Männer im Lichte ihrer Zeit zu würdigen. Zu diesem Zwecke mußten Voltaire und Rousseau von dem Scheine gelöst werden, den die Parteien unsrer Zeit um sie verbreitet hatten. Voltaire, der frivole Spötter, erschien als warmer Vertheidiger unschuldig verletzten Menschenrechtes; Voltaire, der vermeinte Atheist, erschien als eifriger Vertheidiger der Vorsehung gegen die Atheisten seiner Zeit; sie beide schwankten zwischen Zweifel und halbem Glauben unstät umher und könnten heut zu Tage keiner Partei genügen. Der freie Rousseau schalt gleich Pastor Goeze gegen Kunst und Wissenschaft, er der natürliche Erzieher verirrte sich bei den herrlichsten Theorien doch in die größte Unnatur der Praxis. Rousseau, der revolutionäre Demokrat, überließ die Demokratie den Göttern, tyrannisirte die Menschen und wußte für die Ausführung seiner demokratischen Ansichten keinen Rath. Ohne Zweifel wird, da die Parteiurtheile über Voltaire und Rousseau nur zu verbreitet sind, die fortgesetzte Enttäuschung, die Zweck meiner Vor-

lesungen sein mußte, ein unerquickliches Gefühl bei Manchem zurückgelassen haben. Es ist niemals erfreulich unter dem Gewirre so mannichfacher Enttäuschungen das Fünkchen Verehrung herauszusuchen, das man behalten darf. Aber gleichviel, nur Das allein ist Pflicht des Menschen, der Wahrheit will. Wir dürfen nie um ungetheilten Hasses oder ungetrübter Verehrung willen die Menschen, die Großes wirkten, als Teufel bannen oder als unsre Götzen verehren wollen. Wir müssen die wahre Einsicht suchen, auch wenn sie weniger anziehend als die Täuschung ist, auch wenn sie weniger zur Begeisterung anfacht. Die großen Wirkungen sind immer kleiner in ihrem Ursprung als man denken mögte, und die Menschen sind immer kleiner als die Ideen, die sie bewegen. Wer weniger getäuscht sein will, begeistere sich schwer für Menschen und lebhaft für wahr erkannte Ideen!

Nachschrift.

Während mir der letzte Bogen meines Buches zur Correctur vorliegt, erscheint in der Revue des deux Mondes vom 15. September ein Artikel Saint Marc Girardin's über den Contrat social. Es freut mich bei meiner Beurtheilung dieser Schrift im Wesentlichen von demselben Gedanken ausgegangen zu sein, den auch Girardin gleich im Anfang seines Artikels als dessen leitenden Gesichtspunkt hinstellt, indem er sagt: „Jean Jacques Rousseau passe pour le docteur et pour l'apôtre de la démocratie; mais ce n'est point l'apothéose de la démocratie que je crains dans Rousseau. Il passe aussi pour l'homme révolutionnaire par excellence, mais ce n'est pas l'homme révolutionnaire non plus que je répudie en lui. Ce qu'en 1848 *) je voulais attaquer, ce n'était

*) Die in der gen. Revue publicirten Artikel Girardins folgten damals in der Sorbonne gehaltenen Vorträgen.

ni le docteur de la démocratie ni l'homme révolutionnaire; c'était la théorie du pouvoir absolu de l'état, théorie fatale qui s'accommode de tous les principes, du droit divin comme de la souveraineté du peuple et qui les pousse tous à la tyrannie."

Druckfehler.

Seite 72 Zeile 14 lies Coger statt loger
" 73 " 4 ist on zu streichen
" 79 " 20 lies du statt des